مقالتان في التأويل

معالم في المنهج.. ورصد للانحراف

مع ملحق

(النص القرآني وإهداره على عتبة المقاصد)

تأليف

أ. د. محمد سالم أبو عاصي

دار الفارابي للمعارف



مقالتان في التأويل

معالم في المنهج.. ورصد للانحراف

مع ملحق

(النص القرآني وإهداره على عتبة المقاصد)

تأليف

أ. د. محمد سالم أبو عاصي

دار الفارابي للمعارف

العنوان : مقالتان في التأويل
التأليف : أ. د . محمد سالم أبو عاصي
عدد الصفحات : ١٨٢
القياس : ١٧ × ٢٤

الطبعة الأولى
١٤٣٠هـ - ٢٠١٠م



أسست عام ١٩٦٧ م
سورية . دمشق . حلبوني . شارع مسلم البارودي .
ص.ب: ٢٣٨٢ هاتف: ٢٢٢٦٧٨٦ فاكس: ٢٤٥٤٩٧٨
www.daralfarabi.com

الوكيل المعتمد في
الإمارات العربية المتحدة
مكتبة دار الفارابي
الشارقة - دوار الساعة
هاتف ٥٦٣١١٣٠ - ٦ - ٠٠٩٧١
darfarab@emirates.net.ae

مَقالَتانِ

في ٱلتَّأوِيل

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد

وبعد..

فهذه مقدمة الطبعة الثانية لهذا الكتاب، وكانت طبعته الأولى قد صدرت منذ أكثر من سبع سنوات، وقد واجهتني إثر صدورها مفاجأة مبهجة تبعث على الرضا، وهي ما بلغني من حمد القراء والعلماء الربانيين: العلامة شيخنا المربي محمد سعيد رمضان البوطي، ومحدث الديار الشامية شيخنا نور الدين عتر، والعالم الجليل عبد الفتاح بركة، وشيخنا المتكلم النظار حسن الشافعي، وأخي الأكبر علامة المعقول دين محمد، وما كنت أهلا لشيء من ذلك لولا سابغُ فضل الله سبحانه وتعالى.

وكانت الطبعة الأولى قد حوت مضمون عنوان الكتاب، مقالتين في التأويل، بحيث ترسم أولاهما ضوابطه، وترصد الأخرى انحرافات الخائضين فيه بغير علم، أو على غير هدى. وقد زدته اليوم ملحقا يضبط في حركة التأويل معلماً أدق، ويرصد انحرافا أخطر؛ إذ تناولت فيه مسألة مقاصد الشريعة، وما يسمى اليوم بالتأويل المقاصدي للقرآن الكريم. ولم أخرج فيما زدتُ عن منهجي الذي التزمته من قبل: أن أجلي الموضوع إجمالا وتفصيلا، لأرسم معالم المنهج الصحيح نقلا وعقلا، ثم أرصد بموضوعية الانحرافات الشاذة التي لا تجد لها سندا ولا تكاد تقوم!

وإن كان خطر الخائضين في التأويل البياني بغير علم ولا هدى يتعدى لأن يسقط أحكام الشريعة في ثوب مفضوح، فإن أولئك المتولين كبر التأويل المقاصدي يدثرون برداء الشريعة من حيث يريدون هدمها، فهم المنادون بالتماس «روح النص» واتباع «مقاصد الشريعة» وهم في حقيقة أمرهم إنما يريدون «قتل النص» و«هدم الشريعة».. والله متم نوره.

المقدّمة

الحمد لله.. حمداً يوافي نعمه، ويكافئ مزيده. يا ربنا.. لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك ولعظيم سلطانك. سبحانك اللهم.. لا نحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد.. فخصيصتان اختصّ بهما القرآن الكريم، هما:

أولاً: أنه نصٌّ إلهي موحىً به من عالم الغيب إلى سيدنا محمدﷺ، ثم نقل إلينا نقلاً متواتراً. فإذا فقد الناظر فيه ـ سواء أكان قارئاً، أم مفسّراً، أم مستنبطاً ـ هذه الخصيصة، فَقَدْ فَقَدَ القاعدة المنهجية الأولى في التعامل مع هذا الكتاب الكريم.

ثانياً: أنه نزل بلسان عربيّ مبين، فاتخذ من دلالات اللغة وخصائصها في البيان أداة وأسلوباً للتعبير عن معانيه، فكان الأصل أن دلالة النص القرآني على معانيه ذاتية ـ ما لم تقم قرينة تصرفه عن ظاهره المتبادر منه ـ . وهذا يستلزم أنه يجب عند التعامل مع النص القرآني أن نحتكم إلى دلالته اللغوية، إذ يتحدث القرآن عن ذاته، معرفاً بها.. فيقول: ﴿ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ ﴾ [الزمر: ٢٨].

هذا.. وقد اشتقت هاتان الخصيصتان من قوله تعالى: ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ ﴾ [الشعراء].

وقد أرهفت سمعي منذ سنوات خلت إلى ما يسمى «القراءة المعاصرة للقرآن الكريم» فوجدتها، وللأسف، قراءة مغرضة منحرفة، خارجة عن قوانين اللغة

وأصول الشرع، إذ إنها تطلق العنان لكل إنسان أن يفسّر النصّ بما يشتهي، من تحليلات وهميّة خيالية يفتريها من عنده للنص، حتى يكون للنص الواحد من المعاني بقدر قرّائه. فالقرآن - عند هؤلاء - ظلّ قابل لجميع المعاني والفهوم.

وإذ بي أعود بالذاكرة إلى الوراء، لأتذكر الباطنية القديمة..

فجوهر الدعوى هو هو، غاية الأمر: أنه تشكيل وتلوين ! وكأنهم كما قال الله تعالى: ﴿ أَتَوَاصَوْا بِهِۦ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ ﴾ [الذاريات: ٥٣].

يقول الأستاذ الجليل الشيخ محمد الخضر حسين، وهو يعرّف بالبهائية ـ وهي امتداد للباطنية ـ «وأصل نشأة الدعوة الباطنية أن طائفة من المجوس راموا عند شوكة الإسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود إلى قواعد أسلافهم، وذلك لأنهم اجتمعوا فتذاكروا ما كان عليه أسلافهم من الملك، وقالوا: لا سبيل إلى دفع المسلمين بالسيف ـ لغلبتهم واستيلائهم على الممالك ـ.. لكننا نحتال بتأويل شرائعهم إلى ما يعود إلى قواعدنا، ونستدرج به الضعفاء منهم»[1].

ثم يعقب أستاذنا الجليل الدكتور محمد محمد أبو موسى، مبيّناً الخيوط الثلاثة التي تربط بين الباطنية القديمة والصهيونية والماركسية الحديثتين.. يقول: «تأمل قولهم (يعني الباطنية القدامي: «تأويل شرائعهم إلى ما يعود إلى قواعدنا».. هذه وحدها تكفيك إن كنت طالب حقّ، وتدلّك على دنس السلسلة، التي خرج طرفها الأول من مجوسية الباطنية، وصار طرفها الثاني في يد «المجدّدين» و «المتنوّرين»

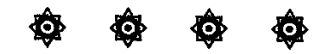
(١) البهائية وصلتها بالصهيونية، الشيخ محمد الخضر حسين، ص ١٥.

و« دعاة العقلانية والنهضة ».. والمجوسية المعاصرة أيضاً. وأزيدك.. وأقول: إن بعض اجتهادات الباطنية والبهائية وقراءاتهم العصرية للنصوص الدينية تلتقي التقاء مباشراً بقراءات التراث في ضوء المعاصرة، وما تولّد منها من « تجديد الخطاب »، لأن كل ذلك بعضه من بعض. وحتى تدرك أن كلمة « المعاصرة » ـ مع جدّتها وحداثتها ـ لا يزال فيها عرق من جدّتها المجوسية ! من ذلك .. أن بهاء الله ـ وهو أحد فقهاء البهائية، مثل « فقهائنا الماركسيين » ! ـ جدّد الخطاب الديني واجتهد، وجعل الصوم خمسة عشر يوماً، من مشرق الشمس إلى مغربها، وجعل ذلك في زمن الربيع ـ زمن اعتدال الجو ـ وجعل ميرزا حسين الصلاة تسع ركعات في اليوم والليلة.

ودعا الميرزا حسن إلى التوجه في الصلاة نحو الأقدس. وقد أرسل الميرزا علي رسالة إلى الشيخ الآلوسي ـ صاحب التفسير ـ ودعاه إلى اتباعه والاجتهاد على طريقته. وهذا يتقارب ويلتقي مع أفكار هذا الاتجاه الجديد الذي يقول بالرأي فيما ورد به المحكم، ويخالف القرآن والسنة والإجماع ! »[1].

وهؤلاء يهدفون ـ صراحة ودون مواربة ـ إلى تفريغ القرآن من مضمونه الاعتقادي، والتشريعي والأخلاقي، وتحويله إلى وعاء فارغ..

يقول كلّ شيء ولا يقول شيئاً ! مما يجعله غارقاً في معان باطنية قديمة، ماركسية حديثة، لا علاقة للّفظ بها.. وبحيث لا نشعر بوجود أية علاقة بين النص والمعنى الذي يستنبط منه.



(١) انظر: التصوير البياني.. دراسة تحليلية لمسائل البيان، د. محمد محمد أبو موسى، من تقديم الطبعة الخامسة.

والآن.. وفي خاتمة هذه المقدمة، أعود وألفت نظر القارئ إلى أن هذا الكتاب عرض لقضية التأويل عند علماء القرآن، وشروطه وضوابه ومعرفة ما يقبل التأويل وما لا يقبل، وأن التأويل ـ كما يقول أبو حامد الغزالي ـ ليس بالأمر الهيّن، بل لا بد للمؤول أن يكون حاذقاً ماهراً في علم اللغة، عارفاً بعادات العرب في الاستعمال ـ في استعارتها وتجوّزاتها ومناهجها في ضرب الأمثال ـ.

هذا ما تعرّضنا له في المقالة الأولى النظرية.

أما المقالة الثانية.. فقد ناقشنا فيها بعض دعاة هذه القراءة ورافعي لوائها مناقشة قائمة على الحجة والبرهان، وذلك لأنني ممن يؤمنون بأن الحق لا يستبين من الباطل إلا بالحوار والجدال بالتي هي أحسن.

وأنبّه إلى أن مناقشتنا لهذه التأويلات لا يعني وصف أصحابها باسم الكفر أو الفسق، إذ إننا نتكلم عن الأفكار، لا عن الأشخاص، إذ من المقرّر في علم العقيدة أنه لا يخرج العبد من الإيمان إلا جحد ما أدخله فيه.. ولله درّ الإمام الغزالي عندما قال: «لا يسارع إلى التكفير إلا الجهلة».



اللهم افتح بيننا وبين قومنا بالحق.. وأنت خير الفاتحين.

والصلاة والسلام الأتمّان الأكملان على سيدنا محمد.. الفاتح لما أغلق، والخاتم لما سبق ناصر الحقّ بالحق، والهادي إلى صراط الله المستقيم. وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين.

وآخر دعوانا: أن الحمد لله رب العالمين.

د. محمد سالم أبو عاصي

«.. ومعرفة ما يقبل التأويل وما لا يقبل التأويل ليس بالهيّن. بل.. لا يستقلّ به إلا الماهر الحاذق في علم اللغة، العارف بأصول اللغة، ثم بعادة العرب في الاستعمال في استعارتها وتجوّزاتها، ومنهاجها في ضرب الأمثال».

الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة،

تحقيق د. سليمان دنيا،

ط ١ / ١٩٦١ م، عيسى الحلبي، ص ١٩٩.





المقالة الأولى

الأصول النظرية

التأويل.. تحليل ومقارنة



التأويل في لغة العرب

التأويل في اللغة مصدر على وزن «تفعيل». وقد اختلف اللغويون في الجذر الذي يعود إليه.. فمنهم من ذهب إلى أن الجذر هو «الأول»، على حين رأى آخرون أنه «الإيالة».

جاء في اللسان عن ابن الأثير: «هو ـ أي التأويل ـ من آل الشيء يؤول إلى كذا أي رجع وصار إليه». ثم ينقل ابن منظور عن التهذيب اعتراضه على ذلك، ثم يقول: «وأما التأويل فهو تفعيل من أوّل يؤول تأويلاً، وثلاثيّه: آل يؤول، أي رجع وعاد»[1].

أما صاحب مختار الصّحاح فيقول: «التأويل: ما يؤول إليه الشيء. وقد أوّله تأويلاً وتأوله.. بمعنى»[2].

ويرى الراغب الأصفهاني أن التأويل من الأَوَل، أي الرجوع إلى الأصل، ومنه الموئل للموضع الذي يرجع إليه، وذلك هو ردّ الشيء إلى الغاية المرادة منه، علماً كان أو فعلاً.. وتأوّله أي بيانه الذي هو غايته المقصودة منه، والأول: السياسة التي تراعي مآلها[3].

(١) لسان العرب، مادة أول.

(٢) مختار الصحاح، ص ٣٣.

(٣) المفردات في غريب القرآن، ص ٣١.

قلت: الملاحظ أن «الأول» بمعنى الرجوع، وفعل «أول» المنقلبة واوه ألفاً ـ بحيث يصير «آل» بعد الإبدال ـ معناه «رجع»، ولا يخرج غالب ما في الباب عن هذا المعنى «إيالة»، لأن فيها رجوع الرعية إلى سائسها، ورجعان أمرها إلى ما فيه خيرها، ومنه يقال: آل الدّهن والقطران والعسل واللبن، بمعنى «خثر»، ففيه رجوعه إلى قدره الأقل عما كان عليه.





التأويل عند أهل الأصول

تعريفه:

ذكر الأصوليون عدة تعريفات للتأويل، إلا أنها وإن اختلفت من حيث الصياغة، لكنها متحدة من حيث المضمون، ولذلك فإنني سأذكر منها ما أظن أنه أدق التعاريف وأجمعها.

فمن ذلك ما ذكره الإمام الغزالي في كتابه «المستصفى» بأنه: «عبارة عن احتمال يعضّده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز»[1].

فواضح من كلام الغزالي أن التأويل والمجاز يلتقيان في معنى واحد هو العدول عن اعتبار ظواهر الألفاظ والعبارات.

فالتأويل: صرف الكلام عن ظاهره إلى وجه يحتمله، والمجاز: كل لفظ تجوّز به عن موضوعه.

غير أن التأويل أعمّ من المجاز.. قال الشربيني: «ثم إنه لا يلزم أن يكون المؤوّل مجازاً، بل قد يكون لفظاً مشتركاً ترجّح أحد معانيه أو معنييه لدليل على معناه الآخر

(١) المستصفى، ١ / ٣٧٨.

الظاهر من اللفظ»[1].

وقد انتقد الآمدي تعريف الغزالي بعدة انتقادات، من بينها أن الغزالي أراد أن يعرّف نوعاً من أنواع التأويل وهو التأويل الصحيح. ثم عرفه هو بقوله: «وأما التأويل - من حيث هو تأويل، مع قطع النظر عن الصحة والبطلان -، فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر مع احتماله له. وأما التأويل المقبول الصحيح، فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله بدليل يعضده»[2].

وبمثل ذلك عرّفه ابن الحاجب فقال: «هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح بدليل يصيّره راجحاً»[3].

ولعل التعريف الأجمع والأشمل لمضمونه هو ما قاله ابن السبكي في جمع الجوامع: «التأويل: حمل الظاهر على المحتمل المرجوح. فإن حمل لدليل، فصحيح، أو لما يظن دليلاً، ففاسد، أو لا لشيء، فلعب لا تأويل»[4].

ومن الفقهاء المعاصرين من عرّفه بأنه: إخراج اللفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر يحتمله وليس هو الظاهر فيه[5].

غير أن الملاحظ أن صاحب هذا التعريف أسقط قيداً هاماً، وهو الدليل الذي

(١) تقريرات الشربيني على شرح المحلي، ٢ / ٥٢.
(٢) الإحكام في أصول الأحكام.
(٣) مختصر المنتهى مع شرح العضد، ٢ / ٣٠٣.
(٤) شرح جمع الجوامع، ٢ / ٥٢.
(٥) أصول الفقه، أبو زهرة، ص ١٢٦.

يعضد هذا الاحتمال، إذ إن مجرد الاحتمال غير كاف في صحة التأويل. لذا.. فربما كان تعريف ابن السبكي أدقّ من حيث اشتراط الجمع والمنع.

مجالات التأويل:

من المعلوم في علم أصول الفقه أن ما يخضع لاحتمال التأويل من حيث المبدأ هو «الظاهر»، أي أن «النص» لا يخضع لاحتماله قط، وهذا هو معنى كونه نصّاً. هكذا قال جمهور الأصوليين.

ويتمثل لباب كلامهم في هذا المجال في أن اللفظ إما أن يكون نصّاً أو ظاهراً أو مؤولاً أو مشتركاً أو مجملاً. أما النص والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح، إلا أن النص راجح مانع من الغير والظاهر راجح غير مانع من الغير والمؤول غير راجح، بل هو مرجوح لكن لا بحسب الدليل المنفرد، إذ إنه بحسب الدليل المنفرد ـ أي الدليل القاضي بحمله على خلاف الظاهر منه ـ راجح لا مرجوح، بل لا بد أن يكون أرجح من الظاهر الذي عدل عنه إلى التأويل ليتأتّى تقديم التأويل على الظهور.

قال الشربيني: «لا يعدل عن معنى اللفظ الظاهر منه بنفسه إلى ما يساويه إلا بدليل، فلا بد أن تكون دلالة المؤوّل بواسطة الدليل أرجح، ولذا قال الغزالي: المعنى المؤوّل إليه احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر»[1].

فالتأويل بلا دليل أو بدليل مرجوح أو مساو فاسد ـ على ما سيأتي بيانه في ضوابط التأويل وشروطه ـ.

---

(١) تقريرات الشربيني على شرح المحلّي لجمع الجوامع، ٢ / ٥٢.

أعود فأذكّر مرة ثانية بأن ما يخضع لاحتمال التأويل من حيث المبدأ عند جمهور الأصوليين هو الظاهر، وخلاصة ما ينبغي أن يقال في تعريفه: إنه اللفظ الذي يدل على معناه دلالة ظنية ـ أي راجحة ـ، ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً[1]. فهو دلالة اللفظ على معنيين هو في أحدهما راجح، سواء أكانت دلالته على هذا المعنى الراجح لغوية، كرجحان الأسد في الحيوان المفترس لغة ـ لكونه بهذا المعنى حقيقة دون محتمله الآخر، الذي هو الرجل الشجاع، فإنه مجاز ـ.. أم كانت عرفية، كرجحان الغائط في الخارج المستقذر عرفاً، لأنه بهذا المعنى وإن كان مجازاً في الأصل لعلاقة المحلية والمجاورة لكنه أصبح حقيقة عرفية، فصار بذلك أرجح من حقيقته اللغوية المهجورة التي وضع لها أولاً، والتي هي المكان المطمئن من الأرض.. أم شرعية كرجحان الصلاة في ذات الأقوال والأفعال المخصوصة، والتي هي معناه الشرعي، دون حقيقتها اللغوية التي هي الدعاء[2].

ثم إن ههنا أمرين ينبغي التنبه إليهما: أحدهما أن قول الأصوليين إن الظاهر راجح في معناه لا ينافي وجوب وتعيّن الحمل على هذا المعنى عند عدم القرينة الصارفة عنه، قضاء بما علم من كون العدول عن المعنى الظاهر من غير دليل عبثاً. إذن.. فمعنى احتمال الظاهر عندهم لمعناه المرجوح أنه يحتمله احتمالاً عقلياً، وإلا.. لم تصحّ إرادته من اللفظ لعدم القرينة الصارفة إليه. هكذا عزاه الشربيني في تقريره على

(١) شرح جمع الجوامع، ٢ / ٥٢.

(٢) المصدر السابق، ٢ / ٥٢.

البنّاني إلى العلاّمة الفنري من الأصوليين[1].

أما ثاني هذين الأمرين، فإن ما قال به الرازي هنا في معنى الظاهر سائر وفق اصطلاح الجمهور من الأصوليين المتأخرين، والقاضي بكون النص قسيماً للظاهر، وهو ما عبر عنه الإمام الغزالي بكون الظاهر هو المتردد بين أمرين وهو في أحدهما أظهر.

أما الحنفية.. فقد سلكوا في تعريف كلّ من النص والظاهر مسلكاً آخر مغايراً لمسك الإمام الرازي بالكلية. فالمتأخرون منهم قالوا: الظاهر هو اللفظ الذي ظهر معناه بنفسه ولم يسق له. فشرطوا عدم السّوق للمعنى المراد في الظاهر، وشرطوا السّوق له في النص. على حين أن في كلام الإمام لا بد أن يكون الظاهر مَسُوقاً لمعناه، أفليس يدل عليه دلالة راجحة ؟

وأما المتقدمون منهم، فاعتبروا في الظاهر ظهور المعنى منه، سواء يسبق له الكلام أم لا، وفي النص سوق الكلام لمعناه. وبناء على ذلك.. فإنه لا يخفى أيضاً أن الظاهر أعمّ مما في كلام الإمام. فيجتمع الثلاثة (أعني: «الظاهر» في كلام الإمام، و «الظاهر» في اصطلاح متقدمي الحنفية، و«النص» عند الحنفية) في لفظ سيق لمدلوله المطابقيّ، كـ«الأسد» من قولك: رأيت أسداً. وينفرد

«الظاهر» عند متأخري الحنفية في لفظ بالنسبة إلى معناه الوضعي الذي لم يسق له الكلام. وينفرد «النص» في لفظ سيق الكلام لمدلوله الالتزامي.

أما مرادي من الظاهر في هذا البحث فهو مدلول النص المفهوم بمقتضى الخطاب

(١) تقريرات الشربيني، ٢ / ٥٢.

العربي.. كذا قال الشاطبي[1].

وهذا لا يوافق الظاهر في اصطلاح الجمهور من كل وجه، لأن الظاهر عندهم ما احتمل أمرين هو في أحدهما أظهر من الآخر. وهو في مقابل النص، وهو ما يفيد بنفسه من غير احتمال. فالظاهر هنا قد يكون تارة هو الظاهر في اصطلاح الجمهور، وقد يكون أخرى هو النص.



الظاهر والباطن وشروط كلّ منهما:

سبق أن بيننا أن مرادنا من الظاهر أنه مدلول النص المفهوم بمقتضى اللسان العربي - كما قال الشاطبي -، والإجماع قائم على وجوب احترام ظواهر النصوص ما أمكن إلى ذلك سبيل، وعلى قبول التعليل والتأويل فيها إذا تعيّن.

غير أن لأحدنا أن يقول لدى النظرة العجلى: إن الناظر في طرق الوجوه التي يمكن أن يتحملها ظاهر اللفظ في اللغة يجده محتملاً لوجوه متضاربة من المعاني، لأنه متى لم يجد اللفظ قاطعاً بواحد من هذه المحتملات، أخذ ما يروق له. وهذا ما تدعو إليه «القراءة المعاصرة» - على ما سيأتيك بيانه -.

لكن هذا الاحتمال يزول عندما نعلم أن من عادة العرب أنه يجب العمل بما تقضي به دلالة اللفظ المتبادرة منه، أخذاً بحكم العمل بما هو مترجّح في القلب، من كون الأصل هو بقاء اللفظ على معناه المعين بإزائه، ومن إيجاب حكم العلم الأخذ

(١) انظر: الموافقات، ٣/ ٣٨٣.

بالراجح ما لم تقم قرينة صارفة إلى خلافه.

خلافاً لما يقوله الأستاذ الجليل الدكتور محمد عبد الله دراز[١] من أن من عادة العرب أنها تكتفي بظهور المعنى من أماراته وقرائنه المتصلة والمنفصلة، ولا تبالي بعد ذلك بما في جوهر اللفظ من وجوه الاحتمالات البعيدة، مستدلاً على ذلك بما يقوله الشاطبي. مع أن كلام الشاطبي ـ رحمه الله ـ لا يدل على هذا الفهم، فالشاطبي يتكلم عن قطعية بعض الأحكام المستفادة من استقراء النصوص وضم بعضها إلى بعض.. وكأن الدلالة عنده قسمان: دلالة قطعية لا تحتمل إلا معنى واحداً مأخوذاً من الاستقراء، ودلالة ظنية تحتمل معاني متعددة.

وفي ذلك يقول رحمه الله: «إن الأدلة السمعية لا تفيد القطع بآحادها، بل باجتماعها، وذلك أنها إما أن تكون من أخبار الآحاد، وعدم إفادتها القطع ظاهر. وإما متواترة، وإفادتها القطع موقوفة على مقدمات جميعها أو غالبها ظني، والموقوف على ظني لا بد أن يكون ظنياً، فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو... (إلى آخر الاحتمالات العشرة .. وإفادة القطع مع اعتبار هذه الأمور متعذرة). وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرءة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت منه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق»[٢]..

ثم ضرب أمثلة على الأحكام القطعية المستفادة من الاستقراء كالصلاة والزكاة

(١) انظر كتابه: الميزان بين السنة والبدعة.

(٢) انظر: الموافقات، ١ / ٣٥ وما بعدها.

وحرمة قتل النفس.. إلى غير ذلك. وهذا الذي قرره الشاطبي هو عين ما قالوه في كتب الأصول والكلام من أن الدليل اللفظي يفيد اليقين عند توارد الأدلة على معنى واحد بطرق متعددة وقرائن منضمة، كما في إشارات المرام للبياضي وأبكار الأفكار للآمدي وشرح المقاصد للسعد وشرح المواقف للسيد الشريف.. وعليه جرى المتقدمون[1].

وبناء على هذا: فإنه يجب العمل بما يدل عليه ظاهر كل لفظ، لأنه حجة لظهور تبادره منه لغة، ما لم تصرف أدلة أو قرائن معتبرة عن ذلك الظاهر. فلا حذف عندهم ما ساغ الذكر، إذ ما لا يحتاج إلى تقدير أولى في منطق العقلاء مما يحتاج إلى تقدير. ولا مجاز في اعتبارهم ما أمكنت الحقيقة، لما أن العدول عن الظاهر مع إمكانه طرح للدليل لغير شيء. وأيضاً.. فإن في الحمل عن الحذف مع استقامة الذكر، أو المصير إلى المجاز مع إمكان الحقيقة إلغاء تاماً لجميع مجاري الخطاب ومعاني الكلام، إذ في مقدور كل أحد حينئذ أن يزعم أن ما ألقاه أو ألقي إليه من كلام لم يرد به ظاهره المتبادر منه، بل هو على تقدير محذوف، أو هو مصروف عن حقيقته إلى مجاز يقدّره أو يجريه حسبما تطوع له النفس، وبذلك تنشلّ قيمة اللغة، وتفقد دلالتها، ويضطرب الناس في مفاهيمها، وحسبك من ذلك مفسدة تفتح باب الفتن والتأويلات الباطنية القديمة المارقة ونحوها. فأما حين تقوم القرينة أو الدليل الموجب للصرف عن ذلك الظاهر، فإنه يترك ذلك الظاهر لتلك القرينة الموجبة للصرف.

وعلى هذا سار علماء الشريعة واللغة عبر القرون على حمل اللفظ على الظاهر المتبادر

---

(١) انظر: إشارات المرام، للبياضي، ص ٤٦.

فيه، إذ التبادر أمارة الحقيقة، ولا يجوز صرفه إلى أيّ من الاحتمالات إلا بعد الرجوع إلى قصد المتكلم الذي يكون قد أقام عليه من القرائن ما يقطع به، ويحيل سواه.

يقول علماء اللغة والأصول: «الاستعمال من صفة المتكلم، والحمل من صفة السامع، والوضع قبلهما»[1].

وهذا يعني أن المتكلم حين يستعمل اللفظ المعيّن يجب أن يستعمله وفق الوضع المعروف بينه وبين المخاطب إن كان ذلك المتكلم يريد الحقيقة التي وضع لها اللفظ، وأن المخاطب بالتالي يجب عليه ألا يفهم من كلام ذلك المتكلم عندئذ إلا عين تلك الحقيقة الموضوع له اللفظ.

كما يعني أن المتكلم إن أراد الخروج عن حقيقة ما وضع له اللفظ فليس له ذلك إلا بثلاث شرائط ..

إحداها: أن تكون ثمة علاقة معتبرة بين حقيقة ما وضع له اللفظ وبين ما يريده المتكلم خارجاً عن هذه الحقيقة.

ثانيتها: أن ينصب المتكلم قرينة مقالية من قوله نفسه، أو يعتمد على قرينة حاليّة ظاهرة بيّنة تكشف بجلاء عن مراده من كلامه.

ثالثتها: أن تكون ثمة نكتة ـ أو لنقل: حكمة ـ من وراء هذا الاستعمال تسيغ للمتكلم اللجوء إلى مثل هذا الاستعمال، بدلاً من أن يعبر عن مراده بحقيقة مفهومة من أول الأمر لا تحتاج بوضعها إلى الشريطتين السابقتين.

---

(١) انظر: القرافي، تنقيح الفصول، ص ٢٠.

فعلى المخاطب عند خروج المتكلم في استعماله عن حقيقة ما وضع له اللفظ إلى ما يريده المتكلم أن يراعي مراده (أي مراد المتكلم) بحيث يصرف كلامه عن هذه الحقيقة إلى ما يريده المتكلم بمعونة الشرائط السائقة له إلى هذا الفهم. ومعنى هذا ومقتضاه الحتميّ أنه ليس للمخاطب أن يحمل كلام المتكلم في هذه الحال الأخيرة على أيّ مجاز كيفما اتفق لفهمه، بدعوى تعدد المجازات وتطورها بحسب الأعصار والأمصار، وليس له كذلك أن يتخير من تعدد المجازات ما يوافق فهمه الخاص وهواه المعين.. بل عليه أن يراعي عين المجاز الذي أراده المتكلم من كلامه بمعونة الشرائط السابقة كما ذكرنا.

فإن خرج المخاطب عن شيء مما وصفنا لك في أيّ من الحالتين (إرادة الحقيقة وإرادة المجاز) كان كاذباً، متعمداً الكذب على المتكلم إن علم، أو غالطاً ضالّ الفهم عن المقصود إن جهل.

أما الدليل على ذلك كله، فيتمثل على أن الاعتراض على الظواهر بدون دليل من عقل أو نقل غير مسموع. وقد أورد الشاطبي وجوهاً خمسة في التدليل على هذا، إليك رؤوسها[1]:

١ - أن لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشرع، ولسان العرب يعدم منه النص أو يندر (وقد سبق أن النص لا يكون إلا بسلامته من الاحتمالات العشرة، وهذا نادر).

(١) انظر: الموافقات.

٢- أنه لو جاز الاعتراض على المحتملات لم يبق للشريعة دليل يعتمد، لورود الاحتمالات وإن ضعفت، والاعتراض على المسموع مثله يضعف الدليل، فيؤدي إلى القول بضعف جميع أدلة الشرع أو أكثرها.

٣- لو اعتبر مجرد الاحتمال في القول لم يبق لإنزال الكتب ولا لإرسال النبي ﷺ بذلك فائدة.

٤- أن مجرد الاحتمال يؤدي إلى فتح باب السفسطة وجحد العلوم.

٥- أن القرآن احتج على الكفار بالعمومات العقلية والعمومات المتفق عليها، ولو لم يكن الظاهر عند العرب حجة غير معترض عليها، لم يكن في إقرارهم بمقتضى العموم حجة عليهم.

وفوق ذلك كله.. فإنه لا يجوز عقلاً أن يخاطبنا الله تعالى بألفاظ لها معان ظاهرة مع كونه ـ سبحانه وتعالى ـ لا يريد هذا المعنى الظاهر وإنما يريد خلافه، مع أنه لم ينصب قرينة تدل على ما أراده، لأن اللفظ بالنسبة للمعنى غير الظاهر يكون مهملاً من حيث إنه لا يدل عليه. ولا يجوز عقلاً أن يخاطبنا الله ـ جل جلاله ـ باللفظ المهمل، لأنه عبث، والعبث من الشارع محال.

ضوابط التأويل:

وعلى هدي هذه الأصول.. فإن على من أراد أن يخرج عن ظاهر اللفظ إلى غيره (وهو المسمى بالمؤول عند الأصوليين) أن يراعي شروطاً معينة استقر عليها علماء اللغة والأصول.

وفي مقدمة هذه الشروط أن يكون المعنى الذي أوّل إليه اللفظ من المعاني التي يحتملها اللفظ نفسه، ويدل عليها بطريق من طرق الدلالة بمنطوقه أو مفهومه، ويكون في الوقت نفسه موافقاً لوضع اللغة، وعرف الاستعمال، وعادة صاحب الشرع[1].

فالعامّ إذا صرف عن العموم وأريد به بعض أفراده بدليل، فهو تأويل صحيح، لأن العام يحتمل التخصيص، وحين يراد بعض أفراده فقد أول إلى معنى يحتمله. والمطلق إذا صرف عن الشيوع وحمل على القيد بدليل فهو تأويل صحيح، لأن المطلق يحتمل التقييد، وحين حمل على المقيّد فقد أوّل إلى معنى يحتمله.

وكذلك الحقيقة.. إذا صرفت إلى المجاز بقرينة مقبولة، فهو تأويل صحيح، لأنه صرف اللفظ إلى معنى يحتمله بدليل.

فتأويل «القرء» بالمعنى المجازي تأويل صحيح، لأن اللفظ يحتمل إرادة معناه المجازي. أما تأويله بغير الحيض أو الطهر فلا يصح، لأنه تحميل للفظ أكثر مما يحتمل.

ثم إنه لا بد أن يتوفر بعد ذلك دليل يقتضي جعل المعنى المرجوح لذلك اللفظ الظاهر راجحاً وجعل المعنى الراجح المتبادر مرجوحاً ضعيفاً، وذلك لأن الأصل في نصوص الشرع أنها قوالب لمدلولاتها الظاهرة، والواجب ـ كما قلنا سابقاً ـ العمل بهذه الظواهر إلا إذا قام دليل العدول عنها إلى غيرها.

فالمطلق على إطلاقه ـ كما قلنا ـ هو الظاهر، ولا يعدل عن هذا الظاهر المتبادر في معناه إلى التقييد إلا بدليل يدل على إرادة القيد. وكذلك.. ظاهر الأمر للوجوب،

(١) انظر: إرشاد الفحول، الشوكاني، ص ٢٤، و: تفسير النصوص، أديب صالح، ١ / ٣٨.

فيجب العمل بهذا الظاهر، ولا يحمل على غيره إلا بدليل. ومثله النهي.. أصله التحريم فلا يتحقق مدلوله إلا بالكف، ولا يحمل على غيره إلا بدليل.

وهكذا دلت نصوص الشريعة، ودلالات اللغة، ومنطق العقل على أنه لا يؤول الكلام فيصرف عن معناه الظاهر إلى غيره إلا بسند لهذا التأويل.

أما الدليل أو القرينة الصارفة عن المعنى الظاهر أو الحقيقي.. فإما أن تكون حكماً شرعياً ثابتاً بدليل آخر من كلامه ـ تعالى ـ أو سنة رسولهﷺ. مثال ذلك القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي للمباشرة في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧] إلى المعنى المجازي، وهو الوطء.

وإما أن تكون دليلاً عقلياً. مثاله: القرينة الصارفة عن الحقيقة في مثل قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، وقوله: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥].

وإما أن تكون دليلاً لغويّاً بحيث يكون الاستعمال اللغوي نفسه غير صالح للحقيقة كقوله: ﴿فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]، إذ القصاص لا يسمى اعتداء إلا من قبيل المجاز والمشاكلة.

وإما أن تكون دلالة العرف العام كالدلالة الصارفة للدابة والغائط عن معناهما اللغوي إلى معنى آخر (وإنما يقيد هنا بالعرف الذي كان في عصر الرسولﷺ. أما الأعراف التي تجددت بعد ذلك، فلا أثر لها في صرف ظاهر القرآن أو السنة عن الحقيقة اللغوية).

فإذا انتفت هذه القرائن الأربع، وجب العمل بظاهر اللفظ من حيث المفردات والتراكيب، ولم يجز فرض إضمار أو مجاز، أو تقديم أو تأخير، أو تخصيص عموم أو تعميم خصوص، أو غير ذلك من أوجه الخروج باللفظ عن حقيقته اللغوية ـ لمجرد

توهم تأويل في ذلك، لأن هذا ـ والحال هذه ـ يكون حينئذ تجاوزاً عن دلالة اللفظ الظاهر إلى مناقضته وإهماله[١].

أما المعنى الباطني للقرآن، أي ما يجعل المعنى القرآني يغرق في معان باطنية لا علاقة للفظ بها، فأمر لا يقرّه العقل ولا الشرع.

فإن قيل: إن فكرة البواطن القرآنية تنسجم مع فكرة أن مرادات الله تعالى لا تستوعبها الألفاظ، قلنا: إن فكرة عدم استيعاب اللفظ لمراد الله غير مقبولة، لأن الله تعالى يقول: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [يوسف: ٢] ويقول: ﴿ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ ﴾ [الزمر: ٢٨] ووجه الدلالة من هذا أن الله تعالى يبين لنا مراده من خلال اللغة التي أنزل بها كتابه، والكلام لا يسمى لغة إلا إن تم العقد على مصطلحاته الدلالية بين المتكلم والسامع ـ كما يقول العلامة ابن جني في كتابه الخصائص[٢] ـ، فاللغة في الحقيقة عقد من العقود الدلالية يتم بين طرفين اصطلحا على دلالات محددة ومعان مقصودة.

وقد يخلط البعض بين التأويل الباطني وبين ما اصطلح على تسميته بـ «التفسير الإشاري» مع ما بينهما من فرق نبّه عليه المحققون من أهل الفقه في كتاب الله.. يقول الشيخ محمد الخضر حسين: «إن أصحاب الإشارات غير من يسمونهم الباطنية. فالباطنية يصرفون الآية عن معناها المنقول أو المعقول إلى ما يوافق بغيتهم، بدعوى

(١) ضوابط المصطلحة، البوطي، ص ١٣٧.

(٢) الخصائص، ١ / ٤٤.

أن هذا هو مراد الله دون ما سواه . وأما أصحاب الإشارات، فإنهم - كما قال أبو بكر بن العربي في كتابه «القواصم والعواصم» - جاءوا بألفاظ الشريعة من بابها، وأقروها على نصابها، لكنهم زعموا أن وراءها معاني غامضة خفية، وقعت الإشارة إليها من ظواهر هذه الألفاظ، فعبروا إليها بالفكر، واعتبروا منها في سبيل الذكر». فأصحاب الإشارات لا ينفون - كما ينفي الباطنية وأذنابهم - المعنى الذي يدل عليه اللفظ العربي من نحو الأحكام والقصص والمعجزات، وإنما يقولون إنهم يستفيدون من وراء تلك المعاني وعلى طريق الاعتبار معاني فيها موعظة وذكرى. وعلى ما بين مذهبهم ومذهب الباطنية من فرق واضح نرى في أهل العلم من نازعهم في إلصاق تلك المعاني بألفاظ القرآن، وقال: إن ما جاء في صريح القرآن والسنة من مواعظ وحكم يغني عن ارتكاب هذه الطرق البعيدة التي هي في الأصل نزعة قوم شأنهم الصدّ عن هدي الله وتعطيل أحكام شريعته الغرّاء[١].

هذا.. وقد اشترط الإمام الشاطبي شرطين للأخذ بالتفسير الباطن..

أحدهما: أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب بحيث يجري على المقاصد العربية.

والثاني: أن يكون له شاهد نصّا أو ظاهراً في محلّ آخر يشهد لصحته من غير معارض. ثم قال:

«وبهذين الشرطين يتبين صحة ما تقدم أنه الباطن، لأنهما موفوران فيه. بخلاف

(١) بلاغة القرآن، الخضر حسين، ص ١٣١، ١٣٢.

ما فسّربه الباطنية، فإنه ليس من علم الباطن، كما أنه ليس من علم الظاهر »[١].

أما ابن القيم.. فقد عبر عن شروط قبوله بقوله: « وتفسير الناس يدور على ثلاثة أصول: تفسير على اللفظ، وهو الذي ينحو إليه المتأخرون. وتفسير على المعنى، وهو الذي يذكره السلف. وتفسير على الإشارة، وهو الذي ينحو إليه أكثر الصوفية.

وهذا لا بأس به بأربعة شروط:ألا يناقض معنى الآية - أي في ظاهرها -، وأن يكون المعنى صحيحاً في نفسه - أي من غير معارض -، وأن يكون في اللفظ إشعار به، وأن يكون بينه وبين المعنى ارتباط وتلازم. فإذا اجتمعت هذه الأمور الأربعة كان استنتاجاً حسناً »[٢].

والناظر في هذه الشروط يجد أنها تشترط في كل تفسير، ولا أحسب أن مراد أهل الفيض والإشراق من تفسيرهم هذا. إنما مرادهم - بعد إقرارهم بالظاهر - استكناه النص، والغوص في استجلاء أسراره ومعانيه، بواسطة إشارات خفية لا تنكشف إلا لأهل العرفان منهم، ولا مجال في تفسيرهم لدوال لفظية أو قرائن [٣].



(١) الموافقات ٣ / ٣٩٤.

(٢) نقلاً عن: عن مدخل إلى التأويل الصوفي للقرآن، خنجر حمية، مقال بمجلة الحياة الطيبة، العدد الثامن، شتاء ٢٠٠٢، ص ١٤٩.

(٣) المصدر السابق، ١٤٩، ١٥٠.



التأويل عند علماء القرآن

ولما كان التأويل الباطني قديماً، و «القراءة المعاصرة» حديثاً، قد صوبت كلّ منهما سهامها نحو القرآن الكريم.. تحرّف كلمه عن مواضعه أو من بعد مواضعه، فقد أردنا أن نقفك على حقيقة التأويل عند علماء القرآن، والنسبة بينه وبين اصطلاح أهل الأصول، لينكشف لك الأمر.

تعريفه:

اختلف علماء القرآن والتفسير في تحديد مدلول التأويل، وذلك عند دراستهم الفرق بين التفسير

والتأويل.. فقال كثير منهم: إن كلاً من التفسير والتأويل ترجمة عن مدلول واحد، بحيث إذا قلت أحدهما على شيء قلت الآخر عليه بلا أدنى فرق، وإلى هذا ذهب أبو عبيد وطائفة.

قال ابن تيمية: «وأما التأويل في لفظ السلف، فله معنيان.. أحدهما تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه. فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقارباً أو مترادفاً، وهذا ـ والله أعلم ـ هو الذي عناه مجاهد أن العلماء يعلمون تأويله، ومحمد بن جرير الطبري يقول في تفسيره: «القول في تأويل قوله كذا وكذا»،

و: «اختلف أهل التأويل في هذه الآية».. ونحو ذلك، ومراده: تفسيره»[١].

وإلى هذا ذهب الثقات الأثبات من أئمة اللغة أيضاً.. قال الجوهري في صحاحه في مادة أول: «التأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء، وقد أوّلته تأويلاً وتأوّلته.. بمعنى، ومنه قول الأعشى:

علـى أنهـا كانـت تـأوُّلُ حبّهـا تأوُّلَ ربعيّ السِّقاب فأصـحبا[٢]

قال أبو عبيد: «تأوّل حبّها» - أي تفسيره ومرجعه، أي أن حبها كان صغيراً في قلبه، فلم يزل ينبت حتى أصحب فصار قديماً، كهذا السّقب الصغير.. لم يزل يشبّ حتى أصحب فصار كبيراً مثل أمه»[٣].

وقال الطبري: «وأما: ما معنى التأويل في كلام العرب؟ فإنه التفسير والمرجع والمصير»[٤]، ثم استدل بما تقدم من كلام الجوهري وبيت الأعشى وشرح أبي عبيد له.

ولا يعنينا هنا أن نفسد نظام البحث بهذا التساؤل العجيب من قبل أحد الباحثين عن مستند الإمام الطبري في جعل التفسير من مرادفات التأويل، ثم راح يتلمس الجواب عن هذا السؤال[٥].

وذهب آخرون إلى القول بالاختلاف بين مدلوليهما اصطلاحاً. ثم اختلف هؤلاء:

---

(١) الإكليل في المتشابه والتأويل، ابن تيمية، ص ٢٣ وما بعدها.

(٢) ديوان الأعشى، ص ٨٨.

(٣) مجاز القرآن، أبو عبيد، ١ / ٨٦، ٨٧.

(٤) جامع البيان، ٦ / ٢٠٤.

(٥) انظر ما كتبه تاج الدين مصطفى: النص القرآني ومشكل التأويل، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الرابعة، العدد الرابع عشر.

هل الاختلاف بينهما اختلاف بالعموم والخصوص المطلق، أو اختلاف بالتباين ؟

ذهب الراغب الأصفهاني إلى أن الاختلاف بينهما بالعموم والخصوص المطلق.. قال: «التفسير أعم من التأويل، وأكثر استعماله في الألفاظ، وأكثر استعمال التأويل في المعاني كتأويل الرؤيا، وأكثره يستعمل في الكتب. والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها، والتفسير أكثر ما يستعمل في معاني مفردات الألفاظ»[1].

وأورد السيوطي في كتابه «الإتقان» كثيراً من الأقوال التي تفرق بين التأويل والتفسير، منها قول أبي منصور الماتريدي: «التفسير: القطع على أن المراد من اللفظ هذا، والشهادة على الله أنه عنى باللفظ هذا. فإن قام دليل مقطوع به، فصحيح. وإلا.. فتفسير بالرأي، وهو المنهيّ عنه.

والتأويل: ترجيح أحد المحتملات بدون قطع والشهادة على الله».

وقول أبي طالب الثعلبي: «التفسير: بيان وضع اللفظ إما حقيقة أو مجازاً كتفسير الصراط بالطريق، والصيّب بالمطر. والتأويل تفسير باطن اللفظ، مأخوذ من الأول، وهو الرجوع لعاقبة الأمر. فالتأويل إخبار عن حقيقة المراد، والتفسير إخبار عن دليل المراد، لأن اللفظ يكشف عن المراد، والكاشف دليل. مثاله: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾.. تفسيره أنه من الرّصد، يقال: رصدته ـ رقبته، والمرصاد مفعال منه، وتأويله: التحذير من التهاون بأمر الله والغفلة عن الأهبة والاستعداد للعرض عليه. وقواطع الأدلة تقتضي بيان المراد منه على خلاف وضع اللفظ في اللغة».

(١) المفردات، الراغب الأصفهاني، باب أول.

وكذلك قول أبي نصر القشيري: « ويعتبر في التفسير الاتباع والسماع، وإنما الاستنباط فيما يتعلق بالتأويل ». قال: « فما لا يحتمل إلا معنى واحداً حمل عليه. وما احتمل معنيين أو أكثر.. فإن وضع لأشياء متماثلة كالسواد حمل على الجنس عند الإطلاق وإن وضع لمعان مختلفة.. فإن ظهر أحد المعنيين، حمل على الظاهر إلى أن يقوم الدليل، وإن استويا.. سواء كان الاستعمال فيهما حقيقة أو مجازاً، أو في أحدهما حقيقة وفي الآخر مجازاً كلفظة « المس »..

فإن تنافى الجمع، فمجمل يتوقف على البيان من غيره، وإن لم يتناف، فقد قال قوم: يحمل على المعنيين. والوجه عندنا التوقّف ».

ومثله قول البجلي: « التفسير متعلق بالرواية، والتأويل متعلق بالدّراية، وهما راجعان إلى التلاوة والنّظم المعجز الدالّ على الكلام القديم القائم بذات الرب تعالى »[1].

ويبدو أن الأستاذ الذهبي لاحظ هذا القول الأخير فقال: « .. والذي تميل إليه النفس من هذه الأقوال هو أن التفسير ما كان راجعاً إلى الرواية والتأويل ما كان راجعاً إلى الدراية، وذلك لأن التفسير معناه الكشف والبيان، والكشف عن مراد الله لا نجزم به إلا إذا ورد عن رسول الله ﷺ أو عن بعض أصحابه الذين شهدوا نزول الوحي، وعلموا ما أحاط به من حوادث ووقائع، وخالطوا رسول الله ﷺ ورجعوا إليه فيما أشكل عليهم من معاني القرآن الكريم. وأما التأويل، فملحوظ فيه ترجيح أحد محتملات اللفظ بالدليل، والترجيح يعتمد على الاجتهاد، ويتوصل إليه بمعرفة

(١) انظر: الإتقان، ٢ / ١٧٣، وكذا: البرهان، ٢ / ١٥٠.

مفردات الألفاظ واستنباط لغة العرب واستعمالها بحسب السياق ومعرفة الأساليب العربية ومدلولاتها في المعاني من كل ذلك».

قال الزركشي: «وكأن السبب في اصطلاح كثير على التفرقة بين التفسير والتأويل التمييز بين المنقول والمستنبط، ليحيل على الاعتماد في المنقول، وعلى النظر في المستنبط»(١).

واعترض أستاذنا المحقق الدكتور إبراهيم خليفة على ما اختاره أستاذه الذهبي بقوله: «وما قاله الشيخ ـ رحمه الله ـ سواء في التفسير وفي التأويل جميعاً غير متجه عندنا..

أما التفسير.. فحتى لو سلّمنا له قضية اشتراط الجزم في الكشف عن مراد الله تعالى، فإن ذلك لا يتوقف على كونه من طريق الرواية، بل يمكن أن يتحقق الجزم كذلك من قطع العقل بتعيّن المعنى واستحالة إرادة غيره من الكلمة أو الجملة القرآنية، كما في قوله تعالى مثلاً: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، وقوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴿٤﴾﴾، وقوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ .. إلى غير ذلك من الآيات المتكاثرة التي يقطع العقل بتعيين معناها ويحيل إرادة غيره. كما يمكن أن يتحقق الجزم أيضاً من ظهور المعنى بنفسه، بأن يكون اللفظ نصّاً فيه لا يحتمل غيره. فما ظنّك واشتراط مثل هذا الجزم مما لا يسلّم لقائله أصلاً، بل إن تيسر لنا في بعض المفردات أو التراكيب، فذاك، وصح لنا حينئذ القطع بإرادة المعنى من الكلمة أو العبارة، إما من الطريق الذي ذكره أو من الطريق الذي ذكرنا، وإلا.. فلنا أن نفسر بغلبة الظن ـ غاية الأمر أنّا لا

(١) انظر: الاتقان، ٢ / ١٧٣، وكذا: البرهان، ٢ / ١٥٠.

نقطع حينذاك بكون المعنى هو المراد لله تعالى، وبالتالي لا نطلق عبارة تفيد مثل ذلك القطع ـ. بل نقول: إنا لو طبقنا قانون أهل الأصول ـ الذي لا يسع منصفاً أن يدافعه ـ، لرأينا أن الطريق الذي ذكره لتحقيق الجزم ـ وهو الرواية ـ لا يمكن أن يحقق الجزم أيضاً، اللهم إلا في حال واحدة، وهي أن تكون الرواية قطعية الثبوت في نفسها، بأن تكون قرآناً أو حديثاً متواتراً عن النبيﷺ، أو مما وقع عليه الإجماع من الصحابة والتابعين من غير نكير.. وما أعزّ مثل هذه الطّلبة ! فأما حيث تكون الرواية ظنية الثبوت في نفسها، حتى وإن تك مما نقل عنهﷺ بالسند الصحيح، فهيهات لمثلها أن تحقق الجزم بالمراد ! وهذا أمر يكاد يبلغ درجة البدهيات التي لا يسع ذا نصفة في الأصول ولا في الفروع أن يماري فيه.. فكان على الشيخ ـ رحمه الله ـ لو لزم شيئاً من الجادّة أن يشترط التواتر إذن في الرواية. مع أنه ـ لعمر الحق ـ لو فعل، لضيّق واسعاً، وقال بما لم يقل به أحد لا من السابقين ولا من اللاحقين !

فهذا شأنه في التفسير.

أما التأويل.. فما كنا نسلّم له أصلاً كذلك أن كل دراية يجب أن تعدّ تأويلاً، حتى لو كان مما يقطع به العقل أو يعيّنه كون اللفظ نصّاً لا يحتمل غير معناه بوجه من الوجوه، أو حتى يرجّحه كون اللفظ ظاهراً في معناه ولم تقم قرينة توجب صرفه عن هذا المعنى حتى يصرف عنه. بل الوجه عندنا ـ و لا نحسبه إلا عند كل منصف كذلك ـ أن يعدّ هذا كله من قبيل التفسير، وأن يقصر التأويل على ما يكون استنباطه من اللفظ مفتقراً إلى مزيد من إعمال الفكرة وإمعان النظرة، أو يكون مما يستعصي دركه حتى مع ذلك وإنما يأتي صاحبه من طريق الفيض وإلهام منزّل القرآن، لا ما

يكون إدراكه على طرف الثّمام غير محتاج إلى بذل شيء من التأمل أصلاً ولا أحسب إلا أن هذا هو المراد منه ـ أعني التأويل ـ في مثل ما دعا بهﷺ لابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ إذ يقول في الصحيح: «اللهم فقهه في الدين وعلّمه التأويل».

ولعل هذا ـ أعني حاجة التأويل إلى ما قلناه من إطالة التأمل وإمعان النظر ـ هو ما دفع من أطلق من علماء السلف، من أمثال أبي عبيد القاسم ابن سلام وابن جرير الطبري وغيرهما.. نقول: لعل هذا هو الدافع لهؤلاء إلى أن يطلقوا على تفسير القرآن بوجه عام تأويلاً. فإنهم لّما رأوا القرآن من الجلال والكمال بالمنزل الذي ما بلغه قول في الأولين ولا في الآخرين، وأن فيه من الإعجاز البياني والعلمي والتشريعي وغير ذلك ما صح معه وصف من أنزل عليهﷺ إذ وصفه فيما وصفه فقال: «ولا تنقضي عجائبه، ولا يخلق على كثرة الردّ».. أقول: «لما رأوا ذلك كأنهم قد أجلّوا كلّ كلمة منه عن أن يكون بيانها تفسيراً،مع ما يمكن أن يحتمله لفظ التفسير من جواز التنبيه على المعنى الواضح لأول وهلة ببيان مجرد معنى اللفظ في اللغة مثلاً، وعدم تعيّن إطلاقه على ما تكون الحاجة فيه إلى مزيد من التأمل وإمعان النظر، ورأوا أن في كل كلمة من كلمات هذا الكتاب المعجز من الدقائق التي تجلّ عن الحصر ما يستحق معه بيانها ـ بل مجرد الحوم من حول حماها ـ أن يسمّى تأويلاً. ولكلّ وجهة هو مولّيها.. فاستبقوا الخيرات!

على أن جمهرة العلماء قديماً وحديثاً قد استقر عرفهم مع هذا على أن يطلقوا التفسير على ما يعم ذلك كلّه، أعني بيان ما يدرك لأول وهلة من مجرد فهم اللغة وغير ذلك مما هو مفتقر إلى إطالة الفكرة وإمعان النظرة، كما يرى ذلك من له ولو أدنى اطلاع على كتب القوم المؤلفة في فن التفسير، وكيف أن الكثرة الكاثرة منهم قد

أطلقوا على كتبهم وفي ثناياها كلمة التفسير، وكيف أن ذلك قد شاع في العرف العام والخاص، وأن التأويل حتى بالمعنى الذي قلنا ووجّهناه، قد أصبح داخلاً تحت مدلول كلمة التفسير من جهة أن ذلك كلّه لا يخرج عن كونه بياناً لمعنى التنزيل المجيد، وكشفاً عن المراد منه، وأن لهذا حظّه من الحق والرشد الذي لا يخفى على منصف.

والنسبة إذن بين التفسير بهذا المعنى الواسع الذي استقر عليه العرف العام والخاص كما قلنا، وبين التأويل بالمعنى الذي قلناه ووجّهناه - هي العموم والخصوص بإطلاق.. فكل تأويل تفسير، ولا عكس.

يجتمعان في بيان ما يحتاج إلى التأمل وإمعان النظر، وينفرد التفسير في بيان ما لا يحتاج بيانه إلى ذلك. وهذا - كما لا يخفى عليك - حين تتحدث عن التأويل الخاص بما في القرآن الكريم»[1].

النسبة بين اصطلاح الأصوليين وعلماء القرآن:

من تأمل في النص السابق يجد أن التأويل عند علماء القرآن هو ما يكون استنباطه من اللفظ مفتقراً إلى مزيد من إعمال الفكرة وإمعان النظرة أو يكون مما يستعصى دركه حتى مع ذلك، وإنما يأتي صاحبه من طريق الفيض وإلهام منزّل القرآن. وهذا التعريف للتأويل داخل تحت مدلول كلمة التفسير من جهة أن ذلك كله لا يخرج عن كونه بياناً لمعنى القرآن وكشفاً عن المراد منه.

---

(١) مناهج المفسرين، د. إبراهيم عبد الرحمن خليفة، ص ٢١ وما بعدها.

وبناء على ذلك.. فإن التأويل عند المفسرين وعلماء القرآن أعمّ من التأويل عند الأصوليين، وذلك لأنه عند علماء القرآن قد يكون صرفاً للظاهر عن ظاهره بدليل يعضّده، وقد لا يكون.

وعصارة القول: إن كان المراد من التأويل المعنى الأصولي، فلا بد للمؤوّل من أن يلتزم بضوابطه السابقة إن كان يريد الوصول إلى الحق.

أما إن كان المراد من التأويل معناه عند علماء القرآن، فلا بد والحال هذه من الانضباط بضوابط وشروط ذكرها أئمة علوم القرآن في كتبهم، وقد أخذوها هم الآخرون من أصول اللغة العربية، والمقاصد الشرعية، وما استقر في يقينهم من قدسية هذا الكتاب المنزل من الله العزيز الحكيم.

ضوابط التأويل بمعنى التفسير:

قبل أن نذكر شيئاً مما يتعلق بضوابط تفسير القرآن الكريم أرى أن ألفت نظر القارئ إلى أن ألواناً أربعة من التفسير يجب أخذها والتعويل عليها عند أهل الحق، وهي:

تفسير القرآن بالقرآن، أي أن تفسير القرآن يطلب أول ما يطلب من القرآن نفسه. فإن لم نظفر بتفسير القرآن، فمن السنة النبوية الصالحة للحجية، أعني الثابتة بطريق صحيح أو حسن. فإن أعيانا البيان من السنة، تطلّبناه في أقوال الصحابة (على تفصيل في اعتماد أقوالهم.. فمن أقوال الصحابة ما له حكم الحديث المرفوع، بأن يكون قول أحدهم لا مجال للرأي فيه، ولم يكن قائله معروفاً بالأخذ عن بني إسرائيل. ومن أقوالهم ما هو محل إجماع).

فهذه الألوان الأربعة من التفسير يجب عند أهل الحق أخذها والتعويل عليها على هذا الترتيب، بشرط ألا يتعارض أيّ منها ـ تعارضاً حقيقيّاً يتعذر فيه الجمع ـ مع المعقول القطعي، فإن وقع مثل هذا التعارض، وجب تأويل المنقول وطرح ظاهره لأجل المعقول[١].

أما ضوابط التفسير، فتتجلى في النقاط الآتية:

(١) التزام قواعد اللغة العربية بضوابطها ومقاييسها في التفسير..

فإن القرآن نزل بلسان عربي مبين، وإنما تفسره الدلالات اللغوية، والقواعد العربية. فيجب حمل الكلام على ما يتعيّن ـ أو يترجّح، على أقل تقدير ـ أنه المعنى المراد منه، حقيقياً كان ذلك المعنى أو مجازياً، وفي التركيب كان المجاز أو في المفردات على حسب الكلمات، والتزام مطابقة التفسير للمفسّر مطابقة تامة بحيث لا يقع له نقص من معناه ومقاصده، ولا زيادة عليه بما ليس به تعلّق وثيق.

(٢) التزام أصول التفسير وقواعده.. من مراعاة سياق الكلام (سباقه ولحاقه)، بحيث تتآخى وتترابط أجزاؤه كافة، يأخذ أوله بعجز آخره. ولذلك لا بد من تجلية المناسبة بين الآيات والسور، وتجلية سبب النزول باعتباره مؤشراً على المعنى وليس منبعاً للمعنى ـ إذ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ـ، ثم عقد الصلة الوثيقة بينه وبين المنزّل.. على التفصيل الذي ذكره الزركشي في أوائل برهانه[٢].

ومن هذا العرض يتبين لنا أن القاسم المشترك بين التأويل الأصولي والتأويل

(١) الدخيل، د. إبراهيم خليفة، ص ٣٢.

(٢) انظر كتابنا: أسباب النزول: تحديد مفاهيم وردّ شبهات، دار البصائر ط ٢ / ٢٠٠٢، ص ١١٤.

بمعنى التفسير هو حمل اللفظ على مدلوله الظاهر ما لم تقم قرينة على خلافه.

فإن قال قائل: فما الحد الذي يمكن أن يقف عنده احتمال دلالات الظواهر حتى يصبح ما وراءها هدراً لا قيمة له؟

قلنا: هو أن يكون اللفظ راجحاً في معناه بنفسه بحسب الوضع، إما رجحاناً لا يحتمل غيره أصلاً (وهو معنى «النص» عند جمهور الأصوليين)، أو احتمالاً مرجّحاً لا يلتفت إليه (وهو الظاهر لدى الجمهور أيضاً على ما سبق بيانه).

فإن عاد القائل ليقول: ذكرتم أن المعيار في فهم النص حمله على الظاهر المتبادر منه.. ألا ترون أن هذا المعيار يغلق باب الاستفادة من الوسائل الجديدة في فهم النص، لأننا بعد معرفتنا بهذه الوسائل سوف نحصل على معان جديدة غير التي كنا نحصل عليها من قبل.

قلنا: لا مانع من الاستفادة من كل الوسائل الجديدة في فهم النص شريطة أن يتسع اللفظ لذلك، وذلك بأن يختزن اللفظ المعنى الذي يراد استنطاقه منه بدلالة اللفظ ذاته أو بدلالة العرف الشرعي.

إن علماء التفسير فتحوا باب الاجتهاد في التفسير وأدركوا سرّ قابلية المعنى القرآني للتجدد والاختلاف.. لكن بالشروط التي سبق ذكرها. ولذلك وقف كثير من العلماء عند الحديث النبوي الذي يحذر من القول في القرآن بالرأي الشخصي المجرّد وهو قولهﷺ: «من قال في القرآن برأيه فأصاب، فقد أخطأ»[1]، وبيّنوا معناه

(١) الحديث أخرجه الترمذي، في التفسير: باب ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه، (رقم ٢٩٥٣) وأبو داود، في العلم: باب الكلام في كتاب الله بغير علم (رقم ٣٦٥٢).

المراد بالرأي المذموم.

قال ابن عطية: «معنى هذا أن يسأل الرجل عن شيء من كتاب الله عز وجل فيثور عليه برأيه، دون نظر فيما قال العلماء، أو اقتضته قوانين العلم كالنحو والأصول. وليس يدخل في هذا الحديث أن يفسر اللغويون لغته، والنحويون نحوه، والفقهاء معانيه، ويقول كل واحد باجتهاده المبنيّ على قوانين علم ونظر، فإن القائل على هذه الصفة ليس قائلاً بمجرد رأيه».

وقال القرطبي بعد أن نقل هذا الكلام: قلت: وهذا صحيح، وهو الذي اختاره غير واحد من العلماء..

فإن من قال بما سنح في وهمه و خطر على باله من غير استدلال عليه بالأصول، فهو مخطئ. وأما من استنبط معناه بحمله على الأصول المحكمة المتفق على معناه، فهو ممدوح[1].

هذا: ولما كان للقرآن من القدسية ما يتطلب المزيد من القواعد الضابطة لفهمه، والمعينة على عدم الشطط والإغراب في تأويله، دقّق العلماء في مزيد من الضبط لهذه القواعد، والتي من أهمها ما يلي:

أولاً: القرآن نص إلهي، وهذه الخصيصة (وهي الأولى للقرآن) إذا غابت عن الناظر فيه قارئاً أو مفسّراً أو مستنبطاً، فقد فقد القاعدة المنهجية الأولى للتعامل مع هذا الكتاب الكريم.

---

(١) الجامع لأحكام القرآن.

ولعل هذا ما يدعونا إلى أن نكون على حذر شديد من بعض الآراء الفجّة والنظريات الغربية التافهة التي تدعو إلى دراسة النص القرآني دراسة لغوية مجرّدة عن الاعتبارات الدينية، أي دون أن يقوم ذلك على شيء من الإيمان بصفة دينية للقرآن. وفي خطورة ذلك يقوم الأستاذ أمين الخولي[١]: «إن تجريد القرآن من دلالته الشرعية - بدءاً وختاماً - يعطل كثيراً من التشريعات العقائدية والشرعية، لأنه وإن كان رسالة لسانية في حد ذاته، ولكنه أيضاً رسالة عقائدية وتشريعية».

ويقول الأستاذ الجليل الدكتور محمد محمد أبو موسى: «ومن أصولهم (أي علماء التفسير) أن القرآن لا يجوز أن يفسّر بمجرد ما يدل عليه التركيب اللغوي، ويجب على المفسّر أن يدخل في اعتباره أن القرآن كلام الله، فينظر في التركيب ودلالته ويستحضر جلال الألوهية، ومقاصد الشارع وحكمته وعلمه المطلق، والتفاوت العظيم بين كلامه - سبحانه - وكلام البشر. وهذا أساس منهجيّ يبين أن علماءنا أدركوا العلاقة الحميمة بين النص وصاحبه. ويمكن استثمار هذا الأصل وتطويره، لأن كثيراً من خفايا دلالات الكلام تتجلى بصورة أوضح عندما يعرف صاحب النص وشخصيته ومذهبه في الحياة والفكر والعقيدة»[٢].

ثانياً: للعربية موقع أساسي في فهم القرآن المجيد.. وفي ذلك يقول أيضاً أستاذنا الدكتور أبو موسى: «ومن أصولهم (أي علماء التفسير) الاهتمام الشديد بلغة النص

(١) دائرة المعارف الإسلامية، ٢ / ٣٦٦.

(٢) من تقديمه لكتابه من أسرار التعبير القرآني.

ومفرداته وتراكيبه وأساليبه، وتتبّع معانيه ودلالاته بطريقة علمية محكمة تقوم على الاستقراء والاستدلال. وأحياناً يستعرضون ما أدى إليه الاستقراء في معاني كلمة أو تركيب، فإذا لم يكن كافياً في بيان المعنى، انتقلوا إلى الترجيح، وهنا.. يجمعون الشواهد اللغوية والقواعد الأصولية، وما يتصل بالنص من المعارف الشرعية والتاريخية والفكرية، ويضيفون إلى ذلك مراعاة السياق القريب والبعيد ووحدة النص والمناسبة بين أجزائه. وعلم المناسبة علم شريف له أهمية كبيرة في تحليل النصوص». وهذا هو موضوع القاعدة الثالثة.

ثالثاً: مراعاة العلاقات والمناسبات التي تربط القرآن المجيد وتظهره نصّاً كليّاً ذا وحدة موضوعية.

وقد ذكر علماء القرآن أن عموم البحث في المناسبة أو القاعدة المفيدة لعرفان مناسبات الآيات في جميع القرآن هو أنك تنظر الغرض الذي سيقت له السورة، وتنظر ما يحتاج إليه ذلك الغرض من المقدمات، وتنظر إلى مراتب تلك المقدمات في القرب والبعد من المطلوب، وتنظر عند انجرار الكلام في المقدمات إلى ما يستتبعه من استشراف نفس السامع إلى الكلام واللوازم التابعة التي تقتضي البلاغة شفاء الغليل بدفع عناء الاستشراف إلى الوقف عليها. فهذا هو الأمر الكلي المهيمن على حكم الربط بين جميع أجزاء القرآن. فإذا عقلته، تبين لك وجه النّظم مفصّلاً بين كل آية وآية في كل سورة[1].

وبعد.. فحسبك هذا النصّ الجامع لأستاذنا الدكتور عبد الغفور مصطفى فيما

---

(١) نفس المرجع السابق.

يجب مراعاته عند تدبر القرآن ومحاولة تفسيره، رعاية لحق القرآن وقدسيته.. يقول: «رعاية حق القرآن تقتضي من المفسر شمول نظره للقرآن، وتبيّن معاني قراءاته المختلفة، ومعرفة بيانه لنفسه (بأقسامه المستقرة المسماة بأسماء مصطلح عليها عند الأصوليين) ودلالة سياقه، ومراعاة عرفه، وكشف أمر مشكله وموهم الاختلاف والتناقض فيه، ورعاية أسباب نزوله، والتقيّد بما يترتب على رسمه في المصاحف، والاهتمام بمعانيه التضمنية و الالتزامية.. فهذه تسع نقاط داخل هذه النقطة الكبيرة المعنونة برعاية حق القرآن»[1].

القانون الكلي عند تعدد الاحتمالات في معنى النص:

بقي مما يجب مراعاته عند تفسير وتأويل القرآن العظيم، رعاية لحق القرآن وقدسيته، أن نذكر القانون الكلي عند تعدد الاحتمالات في معنى النص.

قال الزركشي ـ رحمه الله ـ: «وكل لفظ احتمل معنيين فصاعداً فهو الذي لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه، وعلى العلماء اعتماد الشواهد والدلائل، وليس لهم أن يعتمدوا مجرد رأيهم فيه على ما تقدم بيانه.

وكل لفظ احتمل معنيين فهو قسمان:

أحدهما: أن يكون أظهر من الآخر.. فيجب الحمل على الظاهر، إلى أن يقوم دليل على أن المراد هو الخفيّ دون الجليّ فيحمل عليه.

الثاني: أن يكونا جليّين والاستعمال فيهما على حقيقته..

وهذا على ضربين:

(١) الأصيل والدخيل في تفسير القرآن وتأويله، د. عبد الغفور مصطفى، ص ٥٤.

أحدهما: أن يختلف أصل الحقيقة فيهما، فيدور اللفظ بين معنيين، هو في أحدهما حقيقة لغوية، وفي الآخر حقيقة شرعية، فالشرعية أولى، إلا أن تدل قرينة على إرادة لغوية، نحو قوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾[التوبة: ١٠٣]. وكذلك إذا دار بين اللغوية والعرفية.. فالعرفية أولى لطريانها على اللغة. ولو دار بين الشرعية والعرفية.. فالشرعية أولى، لأن الشرع ألزم.

الضرب الثاني: ألا يختلف أصل الحقيقة، بل كلا المعنيين استعمل فيهما في اللغة أو في الشرع أو العرف على حدّ سواء..

وهذا أيضاً على ضربين:

أحدهما: أن يتنافيا اجتماعاً، ولا يمكن إرادتهما باللفظ الواحد، كـ«القرء»: حقيقة في الحيض والطهر. فعلى المجتهد أن يجتهد في المراد منهما بالأمارات الدالة عليه، فإذا وصل إليه، كان هو مراد الله في حقه، وإن اجتهد مجتهد آخر فأدّاه اجتهاده إلى المعنى الآخر كان ذلك مراد الله تعالى في حقه لأنه نتيجة اجتهاده وما كلّف به. فإن لم يترجح أحد الأمرين لتكافؤ الأمارات.. فقد اختلف أهل العلم، فمنهم من قال: يخيّر في الحمل على أيّهما شاء، ومنهم من قال: يأخذ بأعظمهما حكماً. ولا يبعد اطّراد وجه ثالث، وهو أن يأخذ بالأخف، كاختلاف جواب المفتين.

الضرب الثاني: ألا يتنافيا اجتماعاً، فيجب الحمل عليهما عند المحققين، ويكون ذلك أبلغ في الإعجاز والفصاحة، وأحفظ في حق المكلف إلا أن يدل دليل على إرادة أحدهما..

وهذا أيضاً ضربان:

أحدهما: أن تكون دلالته مقتضية لبطلان المعنى الآخر، فيتعين المدلول عليه للإرادة.

الثاني: ألا يقتضي بطلانه، وهذا اختلف العلماء فيه.. فمنهم من قال: يثبت حكم المدلول عليه ويكون مراداً ولا يحكم بسقوط المعنى الآخر بل يجوز أن يكون مراداً أيضاً وإن لم يدل عليه دليل من خارج، لأن موجب اللفظ عليهما فاستويا في حكمه وإن ترجح أحدهما بدليل من خارج. ومنهم من قال: ما ترجح بدليل من خارج أثبت حكماً من الآخر، لقوته بمظاهرة الدليل الآخر.

فهذا أصل نافع معتبر في وجوه التفسير في اللفظ المحتمل»[1].

وبقي مما أغفله قلم الزركشي وأضافه أستاذنا العلامة إبراهيم خليفة نقلاً عن كتب الأصول ما جاء في قوله: «ويجب حمل اللفظ إذا دار بين كونه حقيقة أو مجازاً مع الاحتمال على حقيقته. كالأسد مثلاً..

فإنه للحيوان المفترس حقيقة، وللرجل الشجاع مجاز. فإذا أطلق ولا قرينة، كان للحيوان المفترس، لأن الأصل الحقيقة، والمجاز خلاف الأصل.

وكذلك إذا دار الأمر في اللفظ بين جريانه على عمومه أو تخصيصه.. فإنه يحمل على عمومه، لأن الأصل بقاء العموم. فنحو قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣] يدخل في عمومه الحرّتان والأمتان، وإذا كانت إحداهما أمة والأخرى حرة، فلا يخصص بالحرّتين.

(١) البرهان في علوم القرآن، ٢ / ١٦٦ : ١٦٨.

وكذا إذا دار اللفظ بين أن يكون مشتركاً أو مفرداً.. فإنه يحمل على أفراده. كالنكاح.. فإنه مشترك بين الوطء وسببه ـ الذي هو العقد ـ، فيحمل على الوطء دون العقد، أو على العقد دون الوطء، لا على الاشتراك.

وكذا إذا دار اللفظ بين أن يكون مضمراً أو مستقلاً.. فإنه يحمل على استقلاله، وهو عدم التقدير. نحو قوله: ﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ ﴾ [المائدة: ٣٣].. فبعض العلماء يقدّر: يقتلوا إن قتلوا، أو تقطع أيديهم إن سرقوا. وبعضهم يقول: الأصل الاستقلال، وهو عدم التقدير.

وكذا إذا دار اللفظ بين أن يكون مقيّداً أو مطلقاً.. فإنه يحمل على إطلاقه. نحو قوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ ﴾ [الزمر: ٦٥].. فبعض العلماء يقيده بالموت على الشرك، وبعضهم يحمله على إطلاقه، لأنه الأصل، فيكون مجرد الشرك محبطاً لما سبقه من الأعمال.

وكذا إذا دار اللفظ بين أن يكون زائداً أو متأصّلاً.. فإنه يحمل على تأصيله، نحو قوله تعالى: ﴿لَآ أُقْسِمُ بِهَٰذَا ٱلْبَلَدِ﴾ [البلد: ١].. قيل: «لا» زائدة، وأصل الكلام: «أقسم بهذا البلد». وقيل: ليست بزائدة، لأن الأصل في الكلام التأصيل، ويكون المعنى: لا أقسم بهذا البلد وأنت لست فيه، بل لا يعظّم ولا يصلح للقسم إلا إذا كنت فيه.

وكذا إذا دار الأمر بين أن يكون اللفظ مؤخراً أو مقدّماً.. فإنه يحمل على تقديمه. نحو قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ﴾ [المجادلة: ٣].. فبعض العلماء يقول: إن في الآية تقديماً وتأخيراً تقديره: «الذين

يظاهرون من نسائهم فتحرير رقبة، ثم يعودون لما كانوا قبل الظهار سالمين من الإثم بسبب الكفارة» وعلى هذا فلا يكون العود شرطاً في وجوب الكفارة. وبعضهم يحملها على الأصل وهو الترتيب، وعلى هذا فلا تجب الكفارة إلا بالظهار والعود.

وكذا إذا دار اللفظ بين أن يكون مؤكّداً أو مؤسّساً.. فإنه يحمل على التأسيس. نحو قوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ من أول سورة الرحمن إلى آخرها.. فإن جعل تأكيداً، لزم تكرار التأكيد أكثر من ثلاث مرات والعرب لا تزيد في التأكيد على ثلاث، فيحمل في كل محمل على ما تقدم ذلك التكذيب. وكذلك القول في ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾ في سورة المرسلات.. فيكون الجميع تأسيساً لا تأكيداً، وكذا إذا دار اللفظ بين أن يكون مترادفاً أو متبايناً، نحو قوله ﷺ: «ليليني منكم أولو الأحلام والنُّهى»[1].

فالنهى جمع نهية ـ بالضم ـ وهي العقل.. فبعض العلماء فسر «أولو الأحلام» بالعقلاء، فيكون اللفظان مترادفين. وبعضهم فسره بالبالغين، فيكون اللفظان متباينين، فإنه يحمل على تباينهما.

فيحمل اللفظ مع احتمال حقيقته عليها دون مجازه، وعلى عمومه دون تخصيصه، وعلى استقلاله دون إضماره، وعلى إطلاقه دون تقييده، وعلى تأصيله دون زيادته،

(١) أخرجه مسلم من حديث ابن مسعود في الصلاة، باب تسوية الصفوف وإقامتها. وأبو داود في الصلاة، باب من يستحب أن يلي الإمام في الصف. والترمذي في الصلاة، باب ما جاء ليليني منكم أولو الأحلام والنهى. وأخرجه كذلك من حديث أبي مسعود البدري في الصلاة، باب تسوية الصفوف وإقامتها. والنسائي في الإقامة، باب ما يقول الإمام إذا تقدم في تسوية الصفوف. وانظر في تخريجه مستفيضاً: نصب الراية للزيلعي. والدخيل لإبراهيم خليفة ١ / ٣٥٩، ٣٦٠.

وعلى تقديمه دون تأخيره، وعلى تأسيسه دون توكيده، وعلى تباينه دون ترادفه[1].

وقد فصّل الأصوليون كذلك القول في مسألة تعارض الحقيقة والمجاز حيث ذكروا فيها أن الأقسام أربعة:

الأول: أن يكون المجاز مرجوحاً لا يفهم إلا بقرينة، كالأسد للشجاع، فيقدم في هذا القسم الحقيقة لرجحانها.

القسم الثاني: أن يغلب استعماله حتى يساوي الحقيقة، فتقدم الحقيقة أيضاً لعدم رجحان المجاز.

القسم الثالث: أن يكون المجاز راجحاً والحقيقة مماتة لا تراد في العرف، فيقدم المجاز، لأنه إما حقيقة شرعية كالصلاة، أو عرفية كالدابة ـ فلا خلاف في تقديمه على الحقيقة اللغوية ـ.

القسم الرابع: أن يكون راجحاً والحقيقة تتعاهد في بعض الأوقات فهذا محل الخلاف عند الأكثر، كما لو حلف: ليشربن من هذا النهر، فهو حقيقة في الكرع منه بفيه، ولو اغترف بكوز وشرب، فهو مجاز راجح يتبادر إلى الفهم، فيكون أولى من الحقيقة ـ وإن كانت قد تراد، لأن كثيراً من الرّعاة وغيرهم يكرع بفيه ـ [2].

ثم بقي ههنا بعد هذا كله أنه إذا دار الأمر بين المجاز والمشترك قدّم المجاز، قال العضد في شرح مختصر ابن الحاجب: «إذا دار اللفظ بين أن يكون مجازاً أو مشتركاً

(١) الدخيل، ١/ ٣٥٦ وما بعدها.

(٢) شرح الكوكب المنير، ١ / ٩٥.

نحو النكاح.. فإنه يحتمل أن يكون حقيقة في الوطء، مجازاً في العقد، أو أنه مشترك بينهما، فالمجاز أقرب.. فليحمل عليه، وذلك لنوعين من الترجيح: مفاسد الاشتراك وفوائد المجاز»[1].

وهكذا فقل في تقديم المنطوق على المفهوم، والحظر على الإباحة، والإثبات على النفي.. إلى غير ذلك من الاحتمالات المستوعبة في كتب الأصول[2].

ذلك هو منهج تحليل النصوص، والذي وصل على يد علمائنا إلى درجة عالية من الإحكام والنضج القائم على الأصول الشرعية والدلالات اللغوية، وذلك بفضل ارتباط هذا المنهج بتفسير القرآن الكريم.



(١) شرح مختصر ابن الحاجب، ١ / ١٥٨.

(٢) الدخيل، ١ / ٣٦٢.




المقالة الثانية

التأويل

في منظار القراءة المعاصرة

مع أعلام « القراءة المعاصرة »

التأويل في نظر « القراءة المعـاصرة » يعنـي باختـصار ليَّ أعنـاق النـصوص عـن معانيها المتبادرة منها أو المترجّحة بالقرينة، وتحميلها ما لا تحتمله من المعـاني التـي لا تقرها اللغة العربية ولا فقه اللغة. فأصحاب هذا التأويل يطلقون العنان لكل إنـسان أن يفسر النص بما يشتهي من تحليلات وهمية تخيلية يفتريها من عنده، فللنص الواحد من المعاني بقدر قرائه.

هذا خلاصة ما انتهى إليه التأويل المعاصر ـ أو « القـراءة المعـاصرة » ـ، حيـث هيمنت التصورات العدمية التي تؤكد قبـول الـنص لكـل التـأويلات، لـيس فقـط المتقاربة بل وحتى المتناقضة منها.

والآن.. فلنبسط هذه الخلاصة بالقدر الذي لابد منه، ثم نشير إلى بعض الـنماذج العربية في هذا المجال.

تكونت في الغرب مدرسة تأويلية قوامها الانتقـال مـن المعنـى إلى الفهـم، وقـد تكونت هذه المدرسة على يد الألماني شلير ماخر، وكانت رسالة هذه المدرسة استبدال «المعنى الحرفي» للكتاب المقدس الذي ينظر إليه من طرف رجال الكنيـسة عـلى أنـه المعنى التاريخي بالفهم التاريخي الذي يميل مباشرة إلى المـاضي، ثـم إن هـذا المـاضي يجعل حضوره الآن ـ أي في الزمن الحاضر ـ موضع شك، ومن

ثمّ.. فإن من الأفضل استبعاد ذلك المـاضي نظـراً لتغـير الواقـع. وبهـذا تكـون

العقلانية الحديثة قد ضربت سلطة الكنيسة التي تدعي تملّكها للمعنى الكائن في المقدس، ثم أكدت بعد ذلك على ضرورة تحرير الرمز من سلطة الكنيسة، واتخاذ منهجية أكثر تجاوزاً بحيث تسقط صفة المقدس عن النص، وتجعل النص يندرج ضمن تصنيفات بشرية ليست لها أية صلة بالمقدس.

فالخط العريض الهام لهذه المدرسة أنها أقامت الفهم بدلاً من المعنى.

وبما أن الفهم مرتبط بالإنسان، فإن هذا الفهم يتغير من شخص إلى آخر. ومن زمن إلى آخر. وإذا كان التباعد بين زمن تولّد النص وزمن فهمه يظل يمتد، فلا بد من وضع علم عاصم من الزلل في هذا المجال. وبناء على هذا وضع شلير ماخر قواعد وأصولاً لفهم النص.

وهذه القواعد تختصر في موهبتين يذكرهما نصر أبو زيد في كتابه «إشكاليات القراءة وآليات التأويل»: «الموهبة اللغوية، والقدرة على النفاذ إلى الطبيعة البشرية. الموهبة اللغوية لا تكفي، لأن الإنسان لا يمكن أن يعرف الإطار اللامحدود للغة، كما أن الموهبة في النفاذ إلى الطبيعة البشرية لا تكفي، لأنها مستحيلة الكمال. لذلك.. لا بد من الاعتماد على الجانبين»[1].

فهذه المدرسة تحوّل الثابت إلى متحرك، نظراً لأنها تقيم الفهم (فهم كل قارئ بحسب ظروفه الخاصة والعامة) مقام المعنى الثابت. وهكذا .. فإن الفهم مرتبط بذات إنسانية بشرية متحولة ومتغيرة، فمن الطبيعي أن يصبح الفهم بحسب ما يريده

(١) إشكاليات القراءة، ص ١٣.

القارئ لا كما يريده المؤلف، لأن زمن التأليف أمسى زمناً غائباً ينتمي إلى دائرة الماضي، وبهذا لا يمكن الاستقرار على معنى.. فهناك موت وانهدام للمعنى، وتخلّق جديد لدلالات أخرى. فهذه الدائرة التأويلية تجعلنا ندور في مجال مفتوح على معان ودلالات لا نهائية لها ولا حدود.

فالتلقي والقراءة هما أساس إحياء النصوص وفكّ شفرتها.. فحينما يقرأ نصّ قديم فإنه يبعث من مواته، ويتحول من تراث ميت إلى خلق جديد معاصر لنا، وبهذا يصبح فعل القراءة والفهم أساساً في نقل النص من حالة العدم إلى حالة الوجود الفعالة. إنها صيرورة لا تتوقف، نظراً لأن الفهم لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال تحقق الوعي التأويلي"[1].

إن هذه النظرية التأويلية الغربية الحديثة هي منطلق قراءة القرآن قراءة جديدة تأويلية معاصرة عند بعض الباحثين العرب، قراءة تنطلق من الرمز المعطى لتؤكد على عدم ضرورة الاطمئنان للمعنى القائم فيه، بل وجوب تجاوزه لأجل القبض على «المعنى الباطن». فالحقيقة الظاهرة على السطح حقيقة زائفة، الواجب رفضها قصد التمكن من معرفة الحقيقي، لذلك كان البدء بالظاهر مجرد بداية للولوج داخل النص، والكشف عن مستويات المعنى الكامن وراء المعنى الحرفي. والنص لا ينفك عن واقعة، ومن ثم.. فكل تغير في الواقع يتطلب تغيراً في تأويل النص حتى يساير الزمن، لذلك لا يمكن أن يكون التأويل نهائياً بل يجب أن يأخذ شكل الصيرورة المستمرة. وهذا التأويل يجب أن يكون محكوماً بالواقع «الإمبريقي» الذي هو أصل

---

(١) إشكالية قراءة النص القرآني في الفكر العربي المعاصر، إلياس قويم، ص ٨٦، وما بعدها.

النص، حتى لا ندخل في مماحكات جدلية عميقة تهدر كينونة النص والواقع.

هذه رؤية هؤلاء..

فهم يريدون أن يجعلوا من دلالات النص صيرورة لا تتوقف أبداً من خلال إعادة إنتاجه عن طريق الدائرة التأويلية، التي تجعله في كل زمن في نسق جديد لا يقف عند حد ولا ينتهي عند دلالة معينة.

ولقد تسللت آراء هذه المدرسة إلى كثير من المعاصرين أصحاب التأويل والقراءة المعاصرة وغيرهم بشعور منهم أو بدون شعور، وتكوّن من ذلك لقاح فكرى خطير لديهم جعلهم ينظرون إلى النصوص الشرعية نظرة تأويلية تخيلية مفتراة من عند أنفسهم للنص، حتى يكون للنص من الوجوه التأويلية الباردة والآراء المتعسفة المنكودة التي لا تطيقها لغة العرب في كلامها ومناحي لسانها.

وقد مرّ تأويل القرآن تحت مظلة القراءة المعاصرة بمرحلتين مختلفتين:

المرحلة الأولى: تتمثل في الشيخ محمد عبده الذي أقدم على تأويل المعجزات تأويلاً وضعيّاً، وتأول القرآن في تفسيره طبقاً للعلوم الغربية الحديثة والنظريات العلمية، ثم توسّع في ذلك عدد من الكتّاب الذين جاؤوا من بعده مثل طنطاوي جوهري في تفسيره «الجواهر» وهو تفسير قوامه أن العلوم الحديثة في الغرب موجودة في القرآن الكريم، ثم أبي زيد الدمنهوري في كتاب «الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن»، والذي خلص فيه إلى استنطاق القرآن بما يتلاءم مع أفكار العالم المعاصر حول قضايا المرأة والحدود وغيرها.. إلى أن جاء المصطلح معبّراً في عنوان كتاب «التفسير العصري»

للدكتور مصطفى محمود في بداية السبعينيات من القرن الفائت[1].

أما المرحلة الثانية.. فهي المرحلة المتجلية في التأويل الباطني المعاصر، متخذة رافداً من البنيوية والحداثة، مستظلة بما يسمى بعلم الألسن والألسنيّات.. فمن ذلك كتاب «العالمية الإسلامية الثانية» لأبي القاسم حاج حمد، و «منهجية القرآن المعرفية» له أيضاً[2] والذي اعتمد فيه على فهم القرآن في ضوء اللسانيات البنيوية.

وفي الثمانينيات ظهرت محاولة محمد أركون[3] في «قراءة» التراث الإسلامي وتأويل النص القرآني، ويعتبر أركون أكثر من توسع في استخدام المناهج الحديثة وخصوصاً اللسانيات في هذا المجال. ثم حسن حنفي الذي خاض في تأويل القرآن تأويلاً ماديّاً. ثم محمد شحرور في كتابه «الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة» والذي اعتمد فيه على خليط من المقولات الفلسفية الماركسية والبنيوية. ونصر حامد أبو زيد الذي طرح في عدد من كتبه منهجه القائم على التأويل من خلال نقد القرآن وعلومه. ثم إن لهؤلاء شركاء كثيرين غضضنا الطرف عنهم خشية أن يطول بنا السرد هنا. هذا من جهة. ومن جهة أخرى.. فإن كلامهم لن يشذ عن كلام هؤلاء في الجملة.

ثم إني أحب أن ألفت النظر إلى أن فتح ملف النقاش في هذا البحث سيكون مع

---

(١) ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن وأيديولوجيا الحداثة، مقال للباحث عبد الرحمن الحاج، مجلة التسامح (وزارة الأوقاف العمانية)، السنة الأولى، العدد الأول، ص ٢٢٧.

(٢) نشر الكتاب هذا في طبعة محدودة صادرة عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي بأمريكا دون ذكر اسم الكاتب!

(٣) د. محمد أركون (الأستاذ بجامعة السوربون) من منطقة القبائل بالجزائر ولد عام ١٩٢٨ م، درس في جامعة الجزائر ثم انتقل إلى فرنسا وحصل على الدكتوراه من إحدى جامعاتها ١٩٦٩ م، وله كتب وبحوث عن القرآن والإسلام.

أصحاب المرحلة الثانية لا الأولى ، وذلك لأن أصحاب المرحلة الأولى لم يخرجوا في الجملة عن مناهج التفسير القديمة، ولأن بعضهم ـ كالأستاذ محمد عبده ـ كان يحاول التوفيق بين جوهر الإسلام الحقيقي وبين المدنية الغربية الحديثة.

أما أصحاب المرحلة الثانية، فقد كانوا ولا يزالون يسعون سعياً لاهثاً إلى إلغاء الدلالات التي تحملها النصوص (القرآن والسنة)، وحشوها بدلالات ومعان جديدة باسم اللسانيات أو البنيوية، وهذا كله بديلاً عن اللغة العربية التي ما تنزلت النصوص إلا بها وما فهمت في عصر من العصور إلا على أساسها.

ولنستعرض الآن مقولات من مظاهر التأويل المعاصر الخارج عن دلالات اللغة العربية والأصول الشرعية لدى أصحاب هذه المرحلة الثانية.

لقد آثر بعض هؤلاء الاهتمام بفهم القرآن وتأويله في ضوء منهج اللسانيات البنيوية، والذي يلح على المطالبة بطرح المنطق اللغوي في فهم النص وترك علوم اللسان العربي للبحث في «بنية الكلام القرآني».

وكأن لسان حال هؤلاء يغري بالتفسير الرمزي الباطني الذي يذهب إلى أن للنصوص الإسلامية مستويين من المعاني، الأول منهما: ما تدل عليه الألفاظ وفق دلالتها، وهي بمثابة القشرة من الثمرة. والمستوى الثاني هو المعاني الباطنة، وهي بمثابة اللب من الثمرة، وهذه المعاني الباطنة معان شريفة جليلة لا يفهمها ولا يعرفها إلا «الأئمة المعصومون» عندهم !





٢،١

يقول أركون في مبحث «معنى القرآن»، وذلك ضمن مقدمته لترجمة كازيميرسكي للقرآن[1]:

«إن إعادة النص القرآني تمر بمراحل ثلاثة:

أولاً: مرحلة الدراسة اللسانية.

ثانياً: مرحلة التعرف على البنية «الأسطورية» للقرآن.

ثالثاً: إعادة تقويم التراث التفسيري المتراكم».

والآن فلنصغ إلى ما يقوله في المرحلة الأولى، والتي يلحّ فيها على المطالبة بطرح المنطق اللغوي في فهم النصوص، وترك علوم اللسان العربي للبحث في «بنية الكلام القرآني»..

يقول: «لبلوغ المعنى يتعين علينا التخلي هنا عن كل قراءة خطّية تعطي الأولوية للفهم المعتاد وللمنطق النحوي. فحتى لو رتبنا الآيات وفق التصنيف المعجمي ـ كما فعل محمد فؤاد عبد الباقي ـ فإنه سيظل مطروحاً علينا ضرورة تجاوز النظام البلاغي لاكتشاف نظام أكثر أهمية هو النظام البنيوي»[2]، فهو يقرر أن آيات القرآن لا تفهم

(١) نشرت هذه المقدمة مجلة " الثقافة الجديدة " المغربية، العدد ٢٦-٢٧ السنة السادسة بعنوان: الوحي والحقيقة والتاريخ.. نحو قراءة جديدة للقرآن، ترجمة العربي الوافي.

(٢) المقال السابق، نقلاً عن: القرآن.. ومناهج تحليل الخطاب، د. عبد الرزاق هرماس، حولية كلية الشريعة، قطر، العدد١٩، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ص ٣٤.

في سياقها، بل بحسب كونها رموزاً، وليست مجرد دلائل لسانية بسيطة.

وفي المرحلة الثانية (مرحلة إضفاء «البنية الأسطورية» على القرآني) يقرر أن الأسطورة قد التبست مع الخرافة، لكن مع الأنثروبولوجيا الاجتماعية.. «فالأسطورة تعبير رمزي عن حقائق أصلية وكونية ترتبط بالوضع الثقافي للمجتمع الذي يخلقها»[1].. فالقصد من هذا الكلام كله هو إضفاء الرمزية (الباطنية) على مجمل المعاني القرآنية.

أما المرحلة الثالثة عنده (وهي إعادة تقويم التراث التفسيري المتراكم).. فقد نقد فيها التفسير السّنّي، وأشاد بتراث الباطنية وقال: «.. وبالفعل فإن الذين حازوا اسم أهل السنة والجماعة قد عملوا على تبني منهج في قراءة القرآن يناسب فرض نظرية الأمر الواقع.. فالطاعة تجب للخليفة، وذلك بإضفاء المشروعية على حكمه. وهكذا.. فقد جرى رفض إمكانية وجود معنى باطن للقرآن من قبل هؤلاء. غير أن هذا المعنى هو الذي سيحظى بالأهمية عند الشيعة، بفضل تقنية في التأويل تخترق ظواهر الكلم لبلوغ الباطن»[2].



وأما الباحث السوداني أبو القاسم حاج حمد.. فالمحور الذي يدور عليه كلامه هو التأكيد على «نسبية الدلالة اللغوية»، فاللفظ القرآني ليس له دلالة ثابتة، بل له معان سيّالة لا تقف عند حدّ.

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٥.

(٢) عن المصدر السابق، ص ٣٦.

يقول في بيان ذلك في كتابه «منهجية القرآن»: «بحكم إعادة الترتيب، حيث اتخذ الكتاب وحدته العضوية، يفتح الطريق أمام القراءة المنهجية المعرفية، وهذه إحدى أهم معجزات القرآن، إذ النص واحد لا يتغير ولا يتبدل، وتختلف قراءته تبعاً للتركيب والفارق النوعي في تطور العقل البشري، فلكل حالة عقلية تاريخية إسقاطاتها الذهنية الخاصة بها على القرآن تبعاً لمبادئها العقلية وأشكال تصورها للوجود..»[1].

ولست هنا بصدد الخوض في عرض الزيف الكثير مما هو مذكور في هذا الكتاب، غير أن التلاقح ـ أو قل التواصل ـ بين أركون وأبي القاسم يتألف من نقطتين اثنتين..

الأولى: طرح المنطق اللغوي، وذلك بتجاوز ما يقتضيه اللسان العربي، وذلك إما عن طريق تجديد اللغة ـ كما هي الحال عند الدكتور حسن حنفي كما سيأتي ـ، وإما عن طريق القول بنسبيتها أو تأخرها العلمي مقارنة بعلم اللسانيات الحديث.

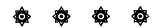
الثانية: الطعن في التراث التفسيري المنضبط بفقه اللغة ودلالاتها، وذلك لكي نعود ونقرأ القرآن قراءة جديدة أو معاصرة.

ومن ثم.. استخدم كلّ من الرجلين في تفسير القرآن اللسانيات البنيوية، وهي تلك التي تزعم بأن النصوص تظل دائماً وأبداً قابلة للتفسير، فالقراءة أو التفسير عملية مستمرة لا تنتهي عند دلالة معينة ولا تقف عند حد، كما أنها تجعل المفسر أو

---

(١) منهجية القرآن، ص ٦٩.

القارئ يساهم في إنتاج المعاني، ولذلك فالبنيوية تذهب إلى عدم وجود قراءة (تفسير) بريئة[1].



إن هذا التصور للقراءة الجديدة للقرآن هو بعينه ما تبنّته الباطنية قديماً من تخرّصات وأراجيف ما أنزل الله بها من سلطان، ولسنا في حاجة إلى نقل هذه التخرّصات. وتلك الأراجيف في بحثنا هذا، وذلك لوضوح بطلانها لدى كل عاقل.

إذن.. فلا بد أن يبدأ النقاش، منطقيّاً، بهذا التصور العجيب..

تصور قراءة جديدة للقرآن بعيداً عن ضوابط اللغة وفقهها ودلالاتها.

إن هذه الدعوى الهائجة اليوم على بعض الألسنة والأقلام تؤدي إلى إلغاء تام لجميع مجاري الخطاب ومعاني الكلام،، إذ في مقدور كل أحد أن يزعم أن ما ألقاه أو ما ألقي إليه من كلام لم يرد به ظاهره المتبادر، بل هو على حسب ما يجريه من معان حسبما تطوّع له نفسه ويسوّل له هواه !

يقول الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: «كيف يمكن إذن، في ميزان المنطق والعلم، أن نعود اليوم فنجرد هذه النصوص من ضوابطها اللغوية التي ما تنزلت إلا وهي مكسوّة بها، وما فهمت في عصر من العصور إلا على أساسها - ؟ ! ثم.. أي فرق يبقى بيننا وبين أولئك الذين يقول الله عنهم في كتابه، على سبيل الاستنكار والاستهجان: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾؟! وهل يبقى للقرآن من مواضع بعد

---

(١) انظر التعريف بالمصطلحات الذي نشره الدكتور جابر عصفور ملحقاً بكتابه عصر البنيوية.

اقتلاعها من مغارسها اللغوية، وإبعادها عن قواعدها الدلالية ؟ !» [(١)].

إذن.. فالسبيل المنطقي هو أن نحتكم إلى اللغة التي نزل بها النص، وأن تكون المعاني المستنبطة منضبطة بقواعد اللسان العربي ومواصفاته الدلالية عند نزول النصوص [(٢)].

يقول الشاطبي في ذلك: «وكل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي فليس من علوم القرآن في شيء، ولا مما يستفاد منها، ولا مما يستفاد به. ومن ادعى فيه ذلك فهو في دعواه مبطل» [(٣)].

ويقول: «ولا يستقيم في كتاب الله أو سنة رسول الله ﷺ أن يتكلّف فيهما فوق ما يسعه لسان العرب» [(٤)].

ولذلك.. يجب الحذر من إسقاط معان ومدلولات لاحقة في حدوثها عن عهد نزول الوحي، وإدخالها على نصوص الوحي فتحمل من المعاني ما لا يمكن أن تحمله، ويحصل من ذلك أفهام زائفة عن المراد الإلهي [(٥)].

إن التأويل الباطني قديماً والقراءة المعاصرة حديثاً يقومان في قراءة النص على أساس اصطناع نوع من المماثلة بين معان لا تربط بينها أية علاقة حقيقية.. لا علاقة

(١) حوار حول مشكلات حضارية، ص ٧١.
(٢) انظر: الموافقات، ٢ / ٨٢.
(٣) الموافقات، ٣ / ٣٩١.
(٤) المرجع السابق، ٢ / ٨٥.
(٥) المرجع السابق، ٢ / ٨٢.

لغوية دلالية مصطلح عليها، ولا علاقة عقلية تربط بينهما علة عقلية. هذا فضلاً عن أن هذا التأويل تكذيب للأمة بكاملها ـ بدءاً من الصحابة الكرام إلى التابعين لهم بإحسان، إلى علماء الإسلام ـ، في نقل المدلولات المقصودة المتبادرة من النص.

إن من السبل السديدة لفهم القرآن الكريم التحصن بحصن قواعد اللغة العربية وأوجه دلالاتها كما أراده الشارع الحكيم.

يقول الإمام الشافعي: «إن من جماع علم كتاب الله العلم بأن جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب وأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرقها. ومن علمه، انتفت عنه الشّبه التي دخلت على من جهل لسانها»[1].



(١) الرسالة، تحقيق الأستاذ أحمد شاكر، ص ٤٠، ٥٠.



أما الدكتور حسن حنفي.. فقد تسلل هو الآخر من نافذة طرح المنطق اللغوي إلى التأويل الباطني، ثم التفسير المادي للقرآن الكريم وعلومه على وجه الخصوص، والشريعة الإسلامية على وجه العموم.

ظهر اهتمامه بالتفسير المادي للقرآن في مقدمته لترجمة رسالة في اللاهوت والسياسة لاسبينوزا حيث دعا في مقدمته إلى تبني منهج اسبينوزا في نقده للكتاب المقدس، وذلك لأجل إعادة النظر في القرآن الكريم، ثم بعد ذلك اتجه فكره إلى إسقاط الفكر الماركسي المادي على آيات القرآن الكريم، وأنها من نتائج الواقع الذي يفرضها ويستدعيها، وهذا تطبيق للمبدأ الماركسي الذي ينص على أولوية الواقع على الفكر، وأن البناء التحتيّ المادي ينتج الفكر ويفرز البناء الفوقي (الوحي الإلهي).

يقول: «كل آيات الوحي نزلت في حوادث بعينها، ولا توجد آيات أو سور لم تنزل بلا أسباب. والسبب هو الظرف أو الحادثة أو البيئة التي نزلت فيها الآية. وإن كان لفظ النزول يعني الهبوط من أعلى إلى أسفل فلفظ السبب إنما يعني الصعود من أسفل إلى أعلى. وإن كثرة الحديث الخطابي عن واقعية الإسلام إنما نشأ من هذا الموضوع، وهو أسباب النزول: أسبقية الواقع على الفكر، وأولوية الحادثة على الآية، والمجتمع أولاً والوحي ثانياً، الناس أولاً والقرآن ثانياً، الحياة أولاً والفكر ثانياً»[1].

---

(١) الوحي والواقع: دراسة في أسباب النزول، د. حسن حنفي، ضمن ندوة موقف الإسلام والحداثة، دار الساقي، ص ١٣٥، ١٣٦.

وفي كتابه « التراث والتجديد » يحدد تصوره لمنهج تفسير القرآن ضمن فصل « موضوعات التجديد: إعادة بناء العلوم ».. قائلاً: « .. أما علم التفسير، فإنه أيضاً يعاد بناؤه، بحيث يتم تجاوز التفسير الطّوليّ سورة سورة وآية آية، وتجاوز التفسيرات اللغوية والأدبية والفقهية، وبداية التفسير الموضوع بوصف بناء الشعور.. »[١].. ثم يقول بعد ذلك: « فالغاية النهائية هي الوحي ذاته، وإمكانية تحويله إلى علم إنساني شامل، وهذا لا يتم إلا عن طريق نظرية في التفسير تكون منطلقاً للوحي... »[٢].

وهذه النظرية في التفسير « تبدأ من الواقع الشعوري الذي يقدم لنا التجارب الحية التي يقوم العقل بتحليلها، ويصل إلى معان تكون هي معاني النص، والتي يمكن أيضاً إدراكها بالحدس الموجّه إلى النص مباشرة أو إلى الواقع المباشر » [٣]..

ولكن.. ما السبيل إلى هذه النظرية في التفسير عنده ؟

نقول في الجواب: إنها تجديد اللغة. فتجديدها هو بداية العالم الجديد، بل إن بداية كل حركة جديدة تبدأ بتجديد اللغة أولاً.. يقول: « وعندما تتطور الحضارة تضيق بلغتها القديمة، فتنشأ حركة تجديد

لغوية، تسقط فيها الحضارة لغتها القديمة الخاصة، وتضع لغة جديدة أكثر قدرة على التعبير »[٤].

(١) انظر: التراث والتجديد، ص ١٥١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٥.

(٣) نفسه، ص ١٥٧.

(٤) نفسه، ص ٩٣.

والعلة في ذلك في نظره أن اللغة القديمة «لم تعد قادرة على التعبير عن المضامين المتجدّدة طبقاً لمتطلبات العصر، نظراً لطول مصاحبتها للمعاني التقليدية الشائعة التي نريد التخلص منها»(١).

ويتجلى قصور هذه اللغة كذلك في كونها إلهية، تدور فيها المعاني حول الله، وأنها لغة دينية أكثر من تعبيرها عن الفكر، ولغة صورية مجرّدة.

ما البديل عن هذه اللغة القديمة البالية في نظره ؟

البديل هو ـ كما قلنا منذ قليل ـ لغة الفكر الجديدة، لغة الحركة التجديدية، لغة التطور. إنها اللغة الجديدة التي تعد أكثر قدرة على التعبير عن مضامين متجددة طبقاً لمتطلبات العصر.

فاللغة كالحضارة.. متطورة، وبتطور الأفكار وتجددها تتطور الألفاظ وتتجدد(٢).

ولا يتحقق هذا إلا باللغة الجديدة المتصفة في رأيه بالمميزات التالية:

أولاً: أن تكون عامة، تخاطب كل الأذهان.

ثانياً: أن تكون مفتوحة، قابلة للتغير والتبديل.

ثالثاً: أن تكون عقلية، يمكن التعامل معها في إيصال المعنى.

رابعاً: أن يكون لها ما يقابلها في الحسّ والمشاهدة.

---

(١) نفسه، ص ٩٤.

(٢) نفسه، ص ٩٣: ٩٥.

خامساً: أن تكون عربية، لا مستعربة[١].

وعصارة القول أن الرجل تسلل ـ كما قلنا سابقاً ـ من نافذة طرح اللغة ليفتح لنفسه ولمن قلّده دهليزاً من التأويل غير المنضبط في نصوص الشريعة الإسلامية، ثم باباً من الإسقاطات الماركسية على القرآن وعلومه.



والآن.. يأتي دور مناقشة هذا الكلام مبتدئين بهذا السؤال: ما الذي قدمه الدكتور صاحب هذه المقولة «المجتمع أولاً والوحي ثانياً، الناس أولاً والقرآن ثانياً»؟

أقول: ما الذي قدمه أئمة المادية من البراهين العلمية والأدلة المنطقية على أن القرآن من نتاج الواقع، إذ إن أصل الشيء وحقيقته إذا كانت في تغير مستمر فالأحرى أن تكون الثمرة والفرع في تغيير وتبدل ـ ؟!

إن إعجاز القرآن لأصدق وأهم دليل على تنزل هذا القرآن من عند الله عز وجل.. فلو كان من نتاج الواقع كما يقولون لاستحال أن يكون معجزاً.. كيف لا، والمعجزة مما لا دخل للواقع والثقافة في صنعه على الإطلاق؟!

ثم.. لو كان القرآن مشكّلاً من الواقع، ومن لغته صيغت مفاهيمه ـ على حد قول الدكتور نصر أبو زيد كما سيأتي ـ، إذن لأخذ القرآن تشريعاته، وعقائده من الواقع، ولأقرّ عبادة الأصنام والشرك، وشرب الخمر.. فكيف يكون القرآن مشكّلاً من الواقع منفعلاً به، وهو الذي يحكم على الواقع بالصواب أو الخطأ؟!

---

(١) نفسه، ص ١٥١، ١٥٢.

فإن عاد أصحاب هذه المقولة ليكرروا على مسامعنا بأن النص تشكل من الواقع ثم يعود بعد ذلك ليؤثر في الواقع مرة ثانية، قلنا: هذا نفي للوجود السابق للنص، حيث إن البداية هي الواقع والثقافة.

أما قضية أسباب النزول، والقول بأنها تعني الصعود من أسفل (الواقع) إلى أعلى (المقدس المتعالي).. فإننا قد استوفينا الكلام حولها في كتابنا «أسباب النزول: تحديد مفاهيم.. وردّ شبهات»، ولكن لا بأس أن نذكر هنا عصارة ما قلناه هناك..

إن المتأمل في كلامهم حول أسباب النزول يدرك أن تعميمهم الأسباب على كل الآيات سيفضي بالتالي إلى تغليب الواقع على الآيات، ومن ثمّ.. تصبح الآيات القرآنية مجرد صدى للواقع واستجابة له. فهو إذن تقديم وتمكين للبشري على الإلهي، أو بالأحرى تغييب للإلهي.

هذا.. مع أن المحققين من علماء القرآن أثبتوا أن النص القرآني ينقسم إلى قسمين: قسم نزل وفقاً لأحداث وأسباب، وهو قليل. وقسم نزل ابتداء من عند الله، وهذا القسم أكثر. ومن ثمّ.. فالنص القرآني مقدّم على الواقع.

لكن أصحاب هذه المقولة يقلبون الحقائق، ويعتبرون علم أسباب النزول من أهم العلوم الدالة والكاشفة عن علاقة النص بالواقع وجدله معه.

ويقولون: إن الحقائق «الإمبريقية» المعطاة عن النص تؤكد أن كل آية، أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها وأن الآيات التي نزلت ابتداء ـ أي دون علة خارجية ـ قليلة جداً.. مع أننا لو عدنا إلى كتاب أسباب النزول

للسيوطي أو للواحدي، وهما الكتابان الجامعان لأحاديث الأسباب، لوجدنا أن عدد الآيات التي لها أسباب عند الواحدي ٤٧٢ آية، وعند السيوطي ٨٨٨ آية.. هذا من مجموع آيات القرآن البالغة ٦٢٣٦ آية !

ألا ترى عزيزي القارئ أنه بعد هذه الإحصائيات المرصودة لبعض الآيات التي نزلت على أسباب، أن الأمر عند هؤلاء مجرد تلفيق منهجي، بل خيانة للحقائق «الإمبريقية» ! ومن ثم.. فإننا نتوجه بالسؤال إلى هؤلاء: هل من الممكن أن تحدثونا عن أسباب نزول الآيات التي عجز علماء القرآن الأقدمون والمحدثون عن إثباتها ؟ ! إن الحقائق «الإمبريقية» تؤكد على أن أكثر من ٩٠ ٪ من آيات القرآن قد نزلت ابتداء ودون سبب نزول !

ثم.. من الذي قال من أهل اللغة أو الأصول بأن سبب النزول يخصّص اللفظ العام أو يقيد المطلق ؟ ! ولهذا تقول القاعدة الأصولية الشهيرة: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

أما قضية التأويل عن طريق طرح المنطق اللغوي، فإنها تتجلى عند أصحاب هذه القراءة الجديدة من خلال سبيلين اثنين..

أولهما: الدعوة إلى إهمال اللغة واللسان العربي المبين، والاتجاه صوب علم اللغة الحديث من مثل الألسنية، وعلم أنسجة النصوص، والطريقة الغربية في تفكيك النصوص إلى كلمات تحت اسم سمات الدلالة النفسية في الكلام. وأحب أن ألفت النظر هنا إلى أن هذه القراءة حين تتجه صوب علم اللغة الحديث في الغرب لا تتجه صوب مدرسة معينة، بل إنها تسلك سبيل الانتقاء من المدارس المتعددة والمتناقضة أحياناً !

ثانيهما: تطوير اللغة العربية ذاتها، وذلك بتجاوز نظامها النّحوي والصّرفي والدلالي، وذلك باعتبار أن هذه الأنظمة تعمل على تكريس مجموعة من المعاني ذات الطبيعة الدينية، التي تفرض على اللغة أن تكون عاجزة عن إيصال أي مضمون[1].

وهذا ما دعا إليه حسن حنفي ـ على ما سبق بيانه ـ.. فهو يريد أن يهدم اللغة العربية من أجل إيجاد لغة عامية تتناسب والتأويل الباطنيّ الذي يصبو إليه، ولذلك طرح لغة جديدة تتميز ـ كما نقلنا عنه سابقاً ـ بكونها عامة إلى أكثر درجات العموم حتى يمكن بها مخاطبة الناس كافة.

ومفتوحة تقبل التغيير والتبديل، إما في مفاهيمها أو في معانيها أو حتى وجودها، ومن ثمّ.. فإنها تقبل إضافات وتغيرات كل خبرة إنسانية فردية أو مشتركة. وعقلية، وبناء على ذلك فإن ألفاظ «الله» و«الجنة» و«الرسول» و«النار» و«الثواب» و «العقاب».. هذه الألفاظ لا يتعامل معها العقل. والسّمة الرابعة أن يكون لها ما يقابلها في الحس والمشاهدة.

وحسبنا في التعليق على هذا التصور العجيب أن نتساءل: ما معنى أن تكون اللغة عامية بحيث يفهمها الجميع ؟ أليس هذا متناقضاً مع طريقة الدكتور حسن نفسه والذي يلجأ فيها إلى اللغة العربية الفصحى من أجل نشر أفكاره ؟ !

ثم إن المطالبة بأن تكون اللغة مرنة تقبل كل إضافة أو تغيير باب إلى أن تكون لغة مائعة ـ كالماء السيّال ـ لا تقف عند دلالة معينة، أي أن تكون لغة غير منضبطة.

---

(١) انظر تلك الرسالة القيمة " القراءة الجديدة للقرآن في ضوء ضوابط التفسير " للدكتور عبد الرزاق هرماس، مقدمة لكلية الآداب جامعة محمد الخامس، المغرب، ص ١٩٢ : ١٩٨.

وهذا وقوع في مستنقع من الصّورية والتلفيق، إذ من المستحيل عادة أن نجد لغة في مثل هذه الحالة، إذ لو وجدت لغة تقبل كل تعديل أو إضافة لم تبق - والحال هذه - لغة، إذ إنها تكون قد فقدت وظيفتها التواصلية، ونقضت العقد المبرم بينها وبين المخاطبين، وذلك نتيجة تعدد الدلالات والمعاني!

ثم.. كيف تكون هذه اللغة عامية مفتوحة قابلة للتعديل، وفي الوقت نفسه يشترط أن تكون عربية لا مستعربة ؟ ! إن اللغة العربية لها قواعد وأصول يجب التقيد بها.

أما النتيجة الأخيرة التي يؤكدها الدكتور حسن - وهي أن تكون اللغة عقلية، لها ما يقابلها في الحس والتجربة -، فهذه هي الغاية التي يروم الدكتور بلوغها، ألا وهي هدم الدين عن طريق هدم اللغة التي تنزل بها[1].

والسؤال الآن هو: إذا كانت اللغة مهدرة إلى هذا الحد، ولا تحظى بأية قيمة عند هؤلاء.. فما ضابط تفسير النص وتأويله عندهم ؟

والجواب: إن تأويل النصوص لا يخضع عند الدكتور حسن حنفي - ولا عند غيره ممن هو على شاكلته - لما تم الاتفاق عليه من قواعد اللغة ودلالاتها التي سبق ذكرها، بل يخضع لما أسماه الدكتور بحاجات العصر.. ذلك هو المعيار الوحيد الذي يتحكم في تأويل النص.

يقول في ذلك: «إن الشرع ليس ثابتاً دائماً أبديّاً لا يتغير، بل يواكب التشريع تطور المجتمعات وتغير الواقع. بل لقد استطاع الأصوليون إخضاع التقدم في الزمان

(١) انظر: المرجع السابق، ص ١٨٢: ٢٠٠.

إلى قانون مزدوج.. من الأخف إلى الأثقل، أو من الأثقل إلى الأخف، حيث وجدت القدرة والأهلية والاستطاعة. لكن هذا المكسب قد ضاع منا بعد أن تصورنا الوحي خارج الزمان والتشريع.. خارج تطور المجتمعات»[١]. ومن ثمّ.. فلا بد إذن من ضرورة التأويل، تأويل المباحث القديمة خارج تطور من حاجات العصر و إحساسه بالتاريخ، وتأويل العصر الحاضر ابتداء من المواقف الفعلية[٢].

ثم إن تراثنا في نظر الرجل ليس قضية دينية، ولكنه قضية وطنية أبدعتها حياة المواطنين. والدين ذاته أصبح تراثاً، لأن الدين تمثله جماعة حولته إلى ثقافة طبقاً لمتطلبات العصر، فلا يوجد دين في ذاته، بل يوجد تراث لجماعة معينة ظهر في لحظة تاريخية محددة ويمكن تطويره طبقاً للحظة تاريخية قادمة[٣].

وغنيّ عن البيان أن هذا الذي يقوله الدكتور مبنيّ على اعتبار أن الدين مفهوم وضعي ونتاج بشري، ولذلك فهو يعتبر أن التراث هو الأصل. ومن ثمّ.. فإنه يطالب صراحة بتجاوز التصور الذي يضع الوحي خارج الزمان، والتشريع خارج تطور المجتمعات، وبالتالي فهو يقدم الدليل على القول ببشرية القرآن، ثم ينطلق في هذا التصور من فرضيات صورية ثلاث..

أولها: الوحي مجموعة من الحلول والمواقف لا غير. يقول: «الوحي ذاته مجموعة من الآيات نزلت إبّان ثلاثة وعشرين عاماً، كل آية أو كل مجموعة من الآيات تمثل

(١) دراسات إسلامية، ص ٣٣٥.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٣٤٦.

(٣) انظر: القراءة الجديدة، ص ١١٤.

حلاً لموقف معين في الحياة اليومية لفرد أو لجماعة من الأفراد. نصوص الوحي ليست كتاباً أنزل مرة واحدة مفروضاً من عقل إلهي ليتقبله جميع البشر، بل مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية التي تزخر بها حياة الفرد والجماعة، وكثير من هذه الحلول قد تغيرت وتبدلت حسب التجربة على مقدار الإنسان وقدرته على التحمل. وكثير من الحلول لم تكن كذلك في بادئ الأمر معطاة من الوحي، بل كانت مقترحات من الفرد والجماعة ثم أيدها الوحي وفرضها، وهذه الخاصية توجد في الوحي في آخر مراحله وهو الوحي الإسلامي، فهو ليس عطاء من الوحي، بقدر ما هو فرض من الواقع وتأييد الوحي له.. وهذا هو معنى أسباب النزول»[1].

الفرضية الثانية: أن هذه الحلول قابلة للتغيير والتبديل والتعديل.

الثالثة: أنها معطيات بشرية لا ربانية.

وانطلاقاً من هذه الفرضيات الثلاث يجب أن تؤول جميع النصوص التي تخالف اختباراتنا. و إذا استحال ذلك، وجب تعطيلها.. إما عملاً بقاعدة النسخ التي شهدها العصر الإسلامي الأول وأقرها الأصوليون في كتبهم، وإما بتحويل النصوص إلى عالم المعاني[2] ـ أي إلى أنساق من التصورات التجريدية ـ.

إذاً.. فقد تبين مما أوضحناه أن تأويل منطق اللغة هو الطريق لدى الرجل إلى الأخذ بالتأويل الباطني في عملية تفسير النصوص الشرعية، إذ إن هذا التأويل إنما

---

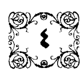
(١) التراث والتجديد، ص ١١٥.

(٢) التراث والتجديد، ص ١٣٣.

يوفر له إمكانات عدة لقراءة النص القرآني من خلال باطن النص، لا ظاهره المترجح المتبادر منه.

إن ذلك النهج هو الذي يفتح المجال للتصرف في دلالات النص والتلاعب بها وأخذ ما يناسب منها. وبناء على ذلك.. فإننا سنطرح الحقائق القرآنية والمعاني المنزّلة، لنذهب إلى معان باطنة متناقضة حسبما يروق لكل قارئ.





أما الآن.. فإننا نتحدث عن الدكتور نصر أبو زيد، ذلك الرجل الذي اتخذ هو الآخر من الدراسات القرآنية مجالاً فسيحاً للتأويل الباطني والتفسير الماركسي المادي.

يؤكد الدكتور نصر أبو زيد في كثير من كتاباته على المبدأ المادي: أولوية الواقع على الفكر، والنص من نتاج الواقع ولا يمكن أن ينفك عن واقعه، ولذلك فإن كل تغير في الواقع يتطلب تغيراً في قراءة النص، وذلك حتى يستقيم النص مع الزمن ومع متطلبات العصر.

يقول الرجل في بيان ذلك: «الواقع إذاً هو الأصل، ولا سبيل إلى إهداره. من الواقع تكوّن النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالته.. فالواقع أولاً، والواقع ثانياً، والواقع أخيراً. وإهدار الواقع لحساب نصّ جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة.. يتحول النص إلى أسطورة عن طريق إهدار بعده الإنساني والتركيز على بعده الغيبي»[1].

ويقول في موضع آخر: «إن النص تشكل من خلال ثقافة شفاهية»[2]،

---

(١) الخطاب الديني، ص ٦٨.

(٢) مفهوم النص، ص ٩.

و«الوقائع هي التي أنتجت النصوص»[1].. «ففي مرحلة تشكّل النص في الثقافة، تكون الثقافة فاعلاً والنص منفعلاً، وتكون الثقافة (اللغة) فاعلاً، والنص منفعلاً»[2]..

من خلال هذه المقولات يتبين لك أن لباب كلامه كله يتمثل في أن الواقع هو أصل كل الظواهر.

لكن.. أيّ واقع ؟ إنه الواقع الإنساني. وهنا يعمد إلى المفاضلة بين الواقع الإنساني والواقع الإلهي، لينتهي إلى تقديم الواقع الإنساني، إذ التفكير في الواقع الإلهي أضحى من قبيل الأسطورة.

وهو بتركيزه على الواقع المادي الإنساني يهدف إلى تأسيس الفارق بين فكره المادي وبين الفكر الإسلامي الذي ينزع بطابعه «الميتافيزيقي» إلى البحث عن البدايات الأصلية لأسسه وعقائده، وهذه الأسس لها بداية مفارقة متعالية، هي موطن الحقيقة، والنقطة الأساسية التي تسبق كل معرفة ممكنة، والتي هي في نظر الدكتور «أسطورة» !

ومن هنا ـ أي من إلغاء البداية الأصلية ـ.. فإنه يريد تقويض هويّة النص.. وهذه الهوية الخالدة. إنه قضاء على المنشأ الأول للعقيدة الإسلامية إنه أولوية الواقع التي تسعى إلى ذبذبة «الميتافيزيقي» (العقيدة، الجزاء، العالم الأخروي، الشريعة)..

---

(١) المرجع السابق، ص ١٠٩.

(٢) نفسه، ص ٢٠٠.

فهو لا يؤمن بهذه الماهيّات الثابتة، ولا بالغائيّات الميتافيزيقية (أي ما وراء الطبيعة)، وإنما يؤمن بماهية واحدة فقط الواقع. ولهذا فهو يتهم السلف بالجمود والوقوف عند حالة واحدة، أو تأويل معين يسعى إلى تثبيت المعنى في دلالات معينة متجهة نحو غاية بعينها، وهي الرجوع إلى الله جل جلاله، وبذلك تقف - في رأيه - حركة التاريخ: المستقبل هو الماضي، والماضي هو المستقبل. أي تثبيت عقارب الساعة على ساعة التراث، ويترتب على ذلك أن حركة السلف حركة ارتدادية إلى الماضي دائماً.

أما هو.. فيرى أن الحل يكمن في المستقبل لا في الماضي .. في الحركة المستقبلية لا الارتدادية. ومن ثمّ.. فالتأويل السلفيّ هو نوع من التأويل الخاضع لسلطة المعرفة والإيديولوجي. فالمعرفي يحيل بالضرورة إلى جملة من التصورات الأسطورية التي يؤمن بصدقها ووجودها على وجه قطعي: اللوح المحفوظ، الجنة، النار، العذاب، الخلود المادي في الجنة أو في النار. والإيديولوجي يحيل إلى المصالح الخاصة.

ومن هنا يؤكد الدكتور نصر على عدم وجود تأويل واحد مطمئن يمكن الركون إليه. ولذا لا يمكن في نظره أن يكون التأويل نهائيّاً، بل يجب أن يأخذ شكل الصيرورة المستمرة. ويجب أن يكون محكوماً بالواقع المادي - الذي هو أصل النص - حتى لا ندخل في مماحكات جدلية عقيمة تهدر كينونة النص والواقع، وتجعلنا ندخل في تأوّلات عقيمة حول النص. فدلالات النص القرآني صيرورة لا تتوقف أبداً من خلال إعادة إنتاجه عن طريق هذا التأويل، الذي يضع النص لا في نسق الخلود فقط، بل يمكنه من الانخراط في نسق جديد.

فدلالة النص عنده متجددة من خلال حركة الواقع.. فلا وجود لقراءة يقينية تدعى امتلاك معنى النص.. فإن هذا انهدام وبناء، موت وحياة في مستوى القراءات بحسب حركة الواقع. هذه هي القراءة المنتجة للنص، والمستجيبة لمتطلبات العصر[1].

وفي بيان ذلك يقول: «إن الثبات من صفات المطلق والمقدس. أما الإنساني، فهو نسبي متغير. والقرآن نصّ مقدس من ناحية منطوقه، لكنه يصبح مفهوماً بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان، ويتحول إلى نسق إنساني (يتأنسن). ومن الضروري هنا أن نؤكد أن حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئاً، إلا ما يذكره النص عنها ونفهمه بالضرورة عن زاوية الإنساني المتغير والنسبي»[2].

أما فيما يخص نسبية فهم الرسولﷺ .. فإنه، فباعتباره بشراً، يخضع لذات القوانين التي تحكم الجنس البشري من خطأ ونسيان، فلا وجود للعصمة التي ينطلق منها السلف، نظراً لأن العصمة تقضي على الصيرورة، وتحوّل الزمن إلى آن فقط، لا وجود فيه لتحولات، ومن ثمّ.. توقف القراءة والفهم في مستوى فهم الرسول.

يقول في بيان ذلك: «إن فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل النص وتفاعله بالعقل البشري، ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص ـ على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية ـ .

إن مثل هذا الزعم يؤدي إلى نوع من الشرك، من حيث إنه يطابق بين المطلق

(١) انظر: إشكالية قراءة النص القرآني في الفكر العربي، د. إلياس قويم، رسالة مقدمة إلى المعهد العالي لأصول الدين بتونس (جامعة الزيتونة)، ص ٩٠ وما بعدها.

(٢) الخطاب الديني، ص ٦٤.

والنسبي، بين الثابت والمتغير، حين يطابق بين القصد الإلهي والفهم الإنساني لهذا القصد، ولو كان فهم الرسول. إنه زعم يؤدي إلى تأليه النبي أو تقديسه بإخفاء حقيقة كونه بشراً، والكشف عن حقيقة كونه نبيّاً بالتركيز عليها وحدها»[1].

ومراده من هذه المقولة تطبيق قانون النسبية على كل الظواهر، بما في ذلك الظواهر الغيبية. ثم تحميل السنة النبوية صفة الثقافة، من خلال إلغاء القداسة عنها، وذلك بجعلها قراءة بشرية يمكن تجاوزها. وعند ذلك.. سوف نجد أنفسنا نعرض عن القرآن ذاته، إذ إن السنة هي التي تبيّن المجمل وتقيّد المطلق، وتخصّص العامّ من النص القرآني.. فتجاوزها تجاوز للأحكام القرآنية. فإلغاء السنة ـ نظراً لبشريتها، ونظراً للشكوك الحافّة بصحة مرويّاتها ـ يجعل من القرآن نصّاً منفتحاً على كل القراءات المقترحة من طرف المتلقي، بحيث يمكن لأيّ أن يقترح قراءة جديدة أو معاصرة للأحكام وللعقائد بحسب الزمن الثقافي الذي يعيش فيه !

وفي بيان هذه النقطة يقول: «هناك جهد واضح لمحاولة تأويل العقائد، وعقيدة الألوهية خاصة، على أساس أنها محاولات من الإنسان ليتجاوز اغترابه في العالم، فيخلق في الشعور كائناً من ذاته ـ على غرارها ـ بعد أن يضفي عليه صفات الكمال والقوة في صورتها المثالية، وبعد أن ينفي عنه كذلك كل صفات الضعف التي يأنف منها»[2].

ثم يقول بعد ذلك: «لكن الأهم في تأويل اليسار الإسلامي للعقائد الإسلامية

(١) المرجع نفسه، ص ٦٤.

(٢) نقد الخطاب الديني، ص ١٢٠.

هو الإصرار على التعامل معها بوصفها تصورات ذهنية تمثل موجّهاً للسلوك، أكثر من كونها عقائد دالة على وجود مفارق»[١].. «ومع ذلك.. فالتأويل الإنساني للعقائد يظل مشروعاً ومنتجاً، خاصة في مجال الربط بين العلم الإلهي والعلم الإنساني، وتحويل الأول إلى الثاني من خلال صياغة مفهوم إنساني للوحي، مفهوم يستبعد الميتافيزيقي وينحاز للتاريخي»[٢].

ثم يقول بعد ذلك أيضاً: «وهكذا يكاد الخطاب اليساري أن يحول الوحي إلى الطبيعة ويرد الميتافيزيقي، ويبلور مفهوماً تنويريّاً للعقيدة والوحي، مفهوماً يجعل من كل إنجاز بشريّ عقلانيّ في مجال معرفة الطبيعة والواقع إضافة للوحي واستمراراً له. وفي هذا الفهم لا يكون الوحي مجرد واقعة حدثت في الماضي عدة مرات ثم توقف تاركاً شأن البشرية سدى.. بل الوحي اسم يطلق على النشاط الذهني للإنسان في كل زمان ومكان»[٣].

فالمفهوم التنويري العلماني في قراءة نصر حامد أبو زيد ـ ومن قبله حسن حنفي ـ يجعل من كل إنجاز بشري وحياً!

فالخلاصة: الواقع الجدلي المادي هو الأصل، ثم تؤوّل العقائد تأويلاً إنسانيّاً وذلك من خلال تجاوز التفسير السلفي للعقائد، إذ إنه تفسير أسطوري تجاوزه الزمن! وبما أن الواقع ـ الذي لا شيء وراءه ـ غير ثابت، فمن البداهة أن تكون

(١) المرجع نفسه، ص ١٢١.

(٢) نفسه، ص ١٢٢.

(٣) نفسه، ص ١٢٣.

الآثار والفروع المتفرعة عنه غير ثابتة، بل ذات دلالة متحولة.. فلا وجود لمعتقد ثابت، أو حكم ثابت، أو قدسية تلحق النصّ.

والسؤال الآن: إذا كنا سنتجاوز التفسير التراثي.. فمن أين سنأخذ دلالة النص؟

والجواب: من «القراءة».. فهي التي تعطي للنص دلالته اعتباراً للفهم المترتب عليها، وبهذا تتحول المعاني من الدلالة الحقيقبة إلى الدلالة المجازية، نظراً لأن النصوص الإلهية قد غدت نصوصاً بشرية منذ لحظة نزولها. ولذا.. فإن النص القرآني الذي بين أيدينا ليس نصّاً إلهيّاً بل هو نصّ بشري، إذ قد «تأنسن» منذ لحظة نزوله الأول، ومن ثمّ.. فيجب أن يخضع لما يخضع له الإنسان والواقع من تحول وتغير وتبدل في مستوى المعاني، فكل زمن له أفق ثقافي واجتماعي واقتصادي يحكمه بمعاييره.

وكذلك.. يجب أن يستجيب لتلك المتغيّرات وهذه المتطلبات.

لكن السؤال يلحّ: كيف يستجيب الثابت للمتغير في نظر نصر أبو زيد ؟

يستجيب من خلال «المغزى» المرتهن بالقراءة الإنسانية. فهو غير مرتبط بالدلالات الماضية، بل يفترض نسقاً من القراءة يمكّنه من تجاوز تلك القراءة عبر فعل التنقيب عن الباطن الخفيّ المستور داخل النص، ذلك الذي يتفق والمناخ الثقافي.

هذه هي القراءة التأويلية الجديدة (الباطنية القديمة) التي يدعو إليها الدكتور نصر أبو زيد. ونحن نبدأ بمناقشة المحور الذي أدار عليه الدكتور فكرته ـ (دعوى أن الواقع هو الأصل)، وهو مبدأ أولوية الواقع على الفكر.

أقول: سبق الرد على هذه المقولة عند مناقشتنا للدكتور حسن حنفي.. لكننا نزيد

الأمر هنا فيما يتعلق بكلام الدكتور نصر فنقول: ينقض هذه الحقيقة عنده ـ أي أولوية الواقع على الفكر ـ قوله: «إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً. وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو متفقاً عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود كي يطمس هذه الحقيقة البدهية، ويعكّر من ثمّ إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص. إن الإيمان بالمصدر الإلهي للنص، ومن ثمّ لإمكانية أي وجود سابق لوجوده العينيّ في الواقع والثقافة، أمر لا يتعارض وتحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها. إن ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه، ولا تنفي من ثمّ انتماءه إلى ثقافة البشر»[1].

وهذا، ولا ريب، يناقض موجبه سالبه، وسالبه موجبه نقضاً مباشراً وجذريّاً!«[2]، وذلك لأنه يقول إن الإقرار بالوجود الميتافيزيقي للنص القرآني يطمس كل إمكانية لتناول النص تناولاً علمياً، ثم يقرّرأن ألوهية النص لا تتعارض مع التناول العلمي له !

قد يقال: إن التعارض هنا ليس سوى تعارض شكلي لا يؤثر على سير التحليل العلمي. وهذا صحيح، وذلك لأن العلماء القدامى في تعاملهم مع النص القرآني لم يحدثوا قطيعة بين الإيمان بالمصدر الإلهي للقرآن وبين التناول العلمي له، من خلال مجموعة معارف علمية مستمدة من اللغة وأصول الشريعة.

وكانت النتيجة أن القدماء توصلوا من خلال الدرس والبحث إلى توليد مفاهيم إجرائية لها قيمتها في الشرح والتفسير، كالتأويل والنسخ وأسباب النزول وسواها

---

(١) مفهوم النص، ص ٢٤.

(٢) انظر: المثقفون العرب والتراث، جورج طرابيشي، ص ١١١.

من الأدوات المعرفية التي اعتمد عليها الدكتور نصر في دراسته للقرآن وعلومه"[1].

والسؤال الآن: إذا كان الدكتور نصر يسلّم بعدم التعارض بين ألوهية المصدر الإلهي للقرآن والتفسير العلمي له.. فما الفرق بينه وبين العلماء الأقدمين الذين كانوا ولا يزالون في نظر الدكتور رجعيين متخلفين ؟ !

وإذا كان يقرّر أن النص منتج ثقافي ' وأن الواقع هو الأصل في تشكيله، وأن النص استجابة للواقع.. فما معنى الاعتراف بوجود سابق للنص قبل حضوره في الواقع ؟ ! أليس بين هذا وذاك أوضح مظاهر التناقض ؟ ! وكأني به لا يريد التفريط بأيّ من هذه المتناقضات.. لا الواقع ولا الغيب ولا ألوهية المصدر، ولا أسبقية الواقع على النص الإلهي !

إنه ـ وبتعبير الدكتور علي حرب ـ «يريد أن يبقي على مفهوم الوحي الإلهي، ويريد في الوقت نفسه أن يعمل على تكوين وعي علمي بالتراث. ينفي الوجود الماورائي للنص، ويؤمن بمصدره الإلهي. يعترف بأن الدين عنصر ضروري في النهضة، ولكنه يعمل على تحريره من أبعاد القدسية وأصوله الخرافية»[2].. ولذلك فهو يلحّ على التفريق بين منطوق القرآن الديني ـ الثابت ـ، في حالته الميتافيزيقية التي لا نعلم عنها شيئاً، وبين مفهومه الإنساني ـ المتغير ـ الذي صار إليه منذ لحظة نزوله الأول على النبي صلى الله عليه وسلم[3].

فنحن نتناول، في رؤية الدكتور أبو زيد، القرآن بالتأويل باعتباره نصّاً بشريّاً

(١) انظر: نقد النص، د. علي حرب، ٢١٠.

(٢) نقد النص، ص ٢١١.

(٣) انظر: نقد الخطاب الديني، ص ١٢٦.. وقد سبق أن نقلنا نصّ كلامه قريباً.

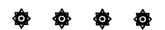
ليست له دلالات ذاتية ثابتة، وعلى أنه نسق مفتوح للتأويل الإنساني. أما السبيل إلى هذه القراءة التأويلية فيتمثل في منهج هيرش (الناقد الأمريكي) الذي يقوم على التمييز بين «المعنى» وبين «المغزى».. فالمعنى ثابت، على حين أن المغزى متغير. فالمعنى هو المفهوم المباشر لمنطوق النصوص، الناتج عن تحليل بنيتها اللغوية في سياقها الثقافي.. وبعبارة أخرى يمكن القول بأن المعنى يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكوّنها وتشكّلها[1]. أما المغزى، فهو محصّلة لقراءة عصر غير عصر النص. والمغزى ذو طابع متحرك مع تغير آفاق القراءة، وإن كانت علاقته بالمعنى تضبط حركته وترشّدها[2].

ويقول: «إن القرآن خطاب تاريخي، لا يتضمن معنى مفارقاً جوهريّاً ثابتاً، وليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص».

ما البديل إذن ؟

انهدام المعنى، واستبدال معنى آخر على أنقاضه !

فكل قراءة - بالمعنى التاريخي الاجتماعي - جوهرها هو الذي تكتشفه في النص.



ومن هذا التصور الذي ينطلق منه نصل إلى الأطروحة الأساسية في منظومته،

---

(١) نقد الخطاب الديني، ص ١٥١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٢.

وهي «تاريخية النص القرآني». فتحرير دلالة المعاني دليل على تقديم الواقع التاريخي على النص.. فلا وجود لشيء ثابت. فالأفكار كالإنسان.. دائمة التحول، فهي في صيرورة لا حدود لها، تنفكّ من سلطة قائلها الأول (الله جل جلاله.. منزّل القرآن)، إلى سلطة القارئ الذي أصبح مالكاً للنص يفرغ فيه ما يشاء من المعاني !

ونحن نناقش أولاً دعواه بأن القرآن حالة كونه نصّاً إلهيّاً «حالة ميتافيزيقية» لا ندري عنه شيئاً ـ أي أنه كان «متعالياً عن واقع الإنسان وطبيعته، فلما نزل إلى الأرض تحول عن كونه نصّاً إلهيّاً» ـ..

فنتساءل أولاً: هل نزلت ألفاظ القرآن مهملة من المعاني، أم متضمنة لمعانيها ؟ فإن قلت: نزلت مهملة، فأنت والحالة هذه تتهم الله بأنه يخاطب الناس بألفاظ مهملة لا معنى لها، ويلزم من ذلك ـ لزوماً بيّناً ـ أن إنزال الله للقرآن إنما هو ضرب من العبث الذي لا يليق بالمخلوق، فضلاً عن الخالق جل جلاله.

وإن قلت: نزلت الألفاظ متضمنة للمعاني، فالسؤال يتبادر: ما قيمة المعاني إذا كانت غير ثابتة ؟ !

ثانياً: فهم النبيﷺ القرآن.. هو الفهم الموافق للصواب الذي يريده الله من قرآنه الذي أنزله، أم لا ؟ فإن كان موافقاً للصواب، كان المعنى إلهيّاً لنفس اللفظ. وإن لم يكن موافقاً للصواب، فكيف أقره الله على الخطأ ؟ وقد قال أكثر الأصوليين: يجوز الخطأ على النبيﷺ فيما لا يرجع إلى التبليغ بشرط ألا يقرّ عليه.

ثالثاً: نزول القرآن.. أهو بغير اللغة العربية المعروفة، أم أنه نزل بعين هذه الألفاظ اللغوية المعروفة ؟ فإن قيل: نزل بغير اللغة العربية، فهذا تكذيب للقرآن ذاته

﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾. وإن قلت: نزل باللغة العربية المعروفة، قلنا: اللغة ألفاظ حاملة لمضامين.

رابعاً: إذا انفصل القرآن عن منزّله وصار نصّاً إنسانيّاً.. فما قيمة النص إذن إذا كان الواقع هو الأصل ؟ ! وإذا كان النص الإلهي مطلقاً غيبيّاً ميتافيزيقيّاً لا نعلم عنه شيئاً.. فأية فائدة في خطاب الله لنا بالتكاليف الإلهية ـ إذ من شرط الخطاب أن يكون معلوماً ـ ؟ !

خامساً: النصّ القرآنيّ الإخباريّ الذي لا يتضمن إلا حقيقة واحدة.. كيف يتم إخضاعه للتأويلات المختلفة والمعاني المتضادة ؟ فإن قلت: ما الذي يجعله يتضمن حقيقة واحدة ؟ لم لا يتضمن معاني متعددة ؟، قلنا: النص الإخباري لا يكون صادقاً إلا إن كان له مصداق على أرض الواقع. إن الحقيقة هي المفهوم الذهني المصدّق بالمصادقات (الأفراد الخارجية). فالمفهوم الذي ليس له واقع خارجي يطابقه ليس حقيقة. ولذا.. فإن علماء القرآن يقررون أن الحقيقة القرآنية لا تفهم إلا من خلال الدلالات العربية المعروفة في عصر التنزيل ومن خلال الأصول الشرعية.

سادساً: هل تفسير القرآن بالسنة الصحيحة أو الحسنة، أو بقول الصحابي الذي له حكم الحديث المرفوع.. هل هذا من باب الفهم البشري مع أن الله يقول لنبيه: ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ ﴾ ـ فوظيفة النبي صلى الله عليه وسلم البيان ؟ !

ومن العجيب أن الدكتور نصر يتحيّف ويجعل فهم النبيﷺ للقرآن فهماً بشريّاً.. فالسنة ملغاة عنده نظراً لبشريتها، ونظراً للشكوك الحافّة بصحة المرويّات..

ونقول في الرد على هذا: إن السنة النبوية هي المصدر الثاني للتشريع، وذلك بنص القرآن. فالسنة إنما تأخذ حجّيتها من إقرار القرآن للرسول. فالنبيﷺ لا يأمرنا ولا ينهانا إلا بالذي يأمرنا به أو ينهانا عنه الله، فكل ما يخبرنا به أو يجتهد فيه من أمور الشريعة هو بالنسبة إلينا حق ّ يجب أخذه والعمل به. وإذا أخطأﷺ، فإن الوحي يأتي مصحّحاً له، ونحن نأخذ هذا التصحيح من رسول الله عن الله، لأنهﷺ واسطتنا في تبليغ أحكام الله إلينا. أما الشك في صحة مرويات الحديث، فزيف من القول لمن درس أو حتى اطلع على علم أصول الحديث وعلم الجرح والتعديل، ذاك العلم الذي اعتنى عناية فائقة بتوثيق السنة إلى قائلها سيدنا محمدﷺ والتمييز بين صحيحها و ضعيفها مما لا يبقى معه قول لمتقوّل.



ونصل الآن إلى دعوى تاريخية النص القرآني.

التاريخية هي دراسة الأحداث في علاقتها مع الأوضاع التاريخية، وهي نظرية عرفتها فلسفة التنوير الغربي العلماني في القرن السابع عشر والثامن عشر باسم تاريخية النصوص المقدسة. فكل حقيقة، بناء على هذه النظرية، تتطور مع التاريخ.

فما الهدف من نقل هذه الفكرة من التراث الغربي المسيحي إلى ساحة الفكر الإسلامي وعلوم الإسلام ؟

الهدف يتلخص في إرادة التخلص من الدين المنزل، الذي يزعمون أنه يصادر حق الإبداع والتطور والحركة. وعند التحرر منه يصبح الأفق فسيحاً لأجل إعادة

صياغة المسلّمات والثوابت، بما في ذلك القرآن والوحي والأحكام وحجيتها، وتأويل الآيات بطرق أكثر علمية ـ هكذا يزعمون ! ـ تتجاوب مع الزمان والمكان.

يقول الدكتور نصر: «إن الخطاب الإلهي خطاب تاريخي. وبما هو تاريخي.. فإن معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني. إنه لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً له إطلاقية المطلق وقداسة الإلهي»[1].

ويقول: «إننا نتبنى القول ببشرية النصوص الدينية (...). وإذا كانت النصوص الدينية نصوصاً بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة، وهي فترة تشكّلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية، بمعنى أن دلالتها لا تنفكّ عن النظام اللغوي الثقافي الذي تعدّ جزءاً منه. وليس معنى القول بتاريخية الدلالة تثبيت المعنى الديني عند مرحلة تشكل النصوص، وذلك أن اللغة ـ وهي الإطار المرجعي للتفسير والتأويل ـ، ليست ثابتة، بل تتحرك وتتطور مع الثقافة والواقع. إن تطور اللغة يعود ليحرك دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز»[2].

ولنضرب أمثلة من كلامه عن بعض التطبيقات التي بناها على هذا التصور.

١ – حول حديث القرآن عن الله ـ سبحانه وتعالى ـ بوصفه ملكاً له عرش وكرسيّ وجنود، وكذلك حول حديثه عن اللوح والقلم.. يقول: «تتحدث كثير من آيات القرآن عن «الله» بوصفه ملكاً، له عرش وكرسيّ وجنود، وتتحدث عن القلم واللوح.. وكلها تساهم في تشكيل صورة أسطورية عن عالم ما وراء عالمنا المادي

(١) نقد الخطاب الديني، ص ١١٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠٦، ٢٠٧.

المشاهد المحسّ. ولعل المعاصرين لمرحلة تكوّن النصوص كانوا يفهمون هذه النصوص فهماً حرفيّاً، ولعل الصور التي تطرحها النصوص كانت تنطلق من التصورات الثقافية للجماعة في تلك المرحلة. ومن الطبيعي أن يكون الأمر كذلك، ومن غير الطبيعي أن يصر الخطاب الديني في بعض اتجاهاته على تثبيت المعنى الديني عند العصر الأول رغم تجاوز الواقع والثقافة في حركتهما لتلك التصورات ذات الطابع الأسطوري»[1].

٢- عن النصوص التي تتحدث عن السحر والحسد والجن والشياطين.. يقول: «ومن النصوص التي يجب أن تعتبر دلالاتها من قبيل الشواهد التاريخية: النصوص الخاصة بالسحر والحسد والجن والشياطين. السحر والحسد والجن والشياطين مفردات في بنية ذهنية ترتبط بمرحلة محددة من تطور الوعي الإنساني، وقد حول النصّ الشياطين إلى قوى معوّقة، وجعل السحر أحد أدواتها لاستلاب الإنسان. ومما له دلالة أن كل الإشارات القرآنية إلى السحر إنما وردت في سياق النص التاريخي، بمعنى أن النص إنما يتحدث عنه بوصفه شاهداً تاريخياً. ولا يصح الاستشهاد بما يروى من السحر الذي حدث للنبي على يد أحد اليهود، فقد كان الواقع الثقافي يؤمن بالسحر ويعتقد فيه. وإننا نتطلق هنا من حقيقة أن النصوص الدينية نصوص إنسانية بشرية لغةً وثقافةً، فإن إنسانية النبي بكل نتائجها (من الانتماء إلى عصر وإلى ثقافة وإلى واقع) لا تحتاج إلى إثبات. وما ينطبق على السحر ينطبق على ظاهرة الحسد

---

(١) نفسه، ص ٢٠٧.

وما يلابسها من ممارسات وطقوس كالرُّقى والتعاويذ، ومعتقدات كالإيمان بقوة العين وسحر اللغة»[1].

إن هذا المنهج من الدكتور نصر أبو زيد يضرب العقيدة الإسلامية، خصوصاً فيما يخص عالم الغيب، إذ يعتبر أن بنية الاعتقاد مرتبطة بصيرورة الواقع والثقافة، فلا وجود لعقيدة ثابتة أو مخترقة للزمن، نظراً لأن الزمن المعاصر هو زمن العقل والتجربة، وهذا الزمن لا يمكن أن يجتمع مع نهج الزمن الماضي (زمن الأسطورة). فحديث القرآن عن عالم الغيب كان محدداً بواقع وثقافة ماضوية، وجاء ملبّياً لتلك المرحلة التاريخية، فلا بد أن نستبدل بهذه العقيدة المنتمية للماضي عقيدة جديدة تتفق والواقع الجديد الذي يأخذ بيد المجتمع إلى الأمام.. إلى التقدم إلى الحضارة. أما منظومة الماضي، تلك التي تريد أن ترجع بالمجتمع إلى الوراء.. إلى اللغة الثقافية القديمة التي تؤمن بالسحر والخرافة، فيجب التخلص منها. ومن ثمّ.. يصبح الإنسان على هواه في فهمه للنص يؤوّله كيفما شاء.. يثبت ما يشاء، ويحذف ما يشاء، بدعوى مسايرة الواقع المعاصر. ومن ثمّ.. فلا وجود لمثل هذه الخرافات والأساطير وعالم الغيب.

إنها تاريخية النصوص المقدسة التي تطوّع معاني القرآن بحسب الواقع.. فإذا كان الواقع يتطلب النمط الغيبي، استحضرت النصوص لتؤيد ذلك المنزع، وإن كان الواقع يغير من النسق المادي، استبدلت مفاهيم هذه النصوص لتكون مواكبة لذلك النسق الجديد.

---

(١) نفسه، ص ٢١١، ٢١٢.

٣ـ وهذا مثال ثالث من مجال التشريع، حول قضية ميراث المرأة. فالواجب ألاّ يقف ميراث الأنثى عند النصف من ميراث الرجل كما ذكر القرآن، بل لابد من التنبه إلى مغزى حكم التنصيف هذا عند أول شرعه.. فمغزاه إنصاف الأنثى بعد الظلم الذي كانت تعاني منه في المجتمع الجاهلي.

فالتاريخية عنده هي الأداة في إلغاء الحكم المقرّر وتجاوزه إلى حكم آخر متطور يتفق والواقع المعاصر.. يقول: «إن الذي ندعو إليه هو عدم الوقوف عند المعنى في دلالته التاريخية الجزئية، وضرورة اكتشاف «المغزى» الذي يمكن لنا أن نؤسّس عليه الوعي العلميّ التاريخي»[1]. ثم يقول: «فالمعاني الواردة في النصوص عن المرأة ـ بما في ذلك توريثها نصف الذكر ـ ذات مغزى يتحدد بقياس طبيعة الحركة التي أحدثها النص..

وهي حركة تتجاوز الوضع المتردّي للمرأة، وتسير في اتجاه المساواة المضمرة، والمدلول عليها في نفس الوقت»[2].

وفي جريدة «العربي» يسأله المحرر: «نحن نحمل إليك عدداً من الاتهامات الشديدة من حيثيات خصومك، فأنت متهم لديهم بأنك تنكر آيات الميراث،لأنك تقول بالمساواة بين الرجل والمرأة».. فيجيب: «من خلال مقصد الشريعة الكلي، واستعراض آيات القرآن وأحاديث الرسولﷺ، نرى أن موقف الإسلام من المرأة هو موقف التكريم والاحترام، في سياق اجتماعي سياسي لم تكن المرأة فيه تتمتع بأي تكريم.. يكفي

(١) نقد الخطاب الديني، ص ٢٠٣.

(٢) نفس المرجع، ص ١٠٦، ١٢٢.

أن المرأة يموت زوجها، فيأتي رجل من أسرة الزوج ويلقي عليها الرداء، فلا تتزوج أبداً! بينما كان الرجل يستطيع أن يتزوج ما شاء من النساء دون حد أقصى. وكانت مسألة الميراث للمرأة غير واردة». ثم يقول: «إذا كان القرآن والإسلام قد أعطاها النصف في سياق لم تكن تحصل فيه على شيء.. فهل لو جاء مجتهد اليوم، وقال: ننزّل الحكم على الوقائع ونعطيها مثل الرجل ـ يكون قد خالف القرآن ؟ !..»[1].

فالدكتور نصر يعتبر تشريعات القرآن الكريم للمرأة أكثر تقدماً وإنسانية وعدالة من معاملة المجتمع الجاهلي للمرأة، وبناء على ذلك..

فعندما جاء القرآن الكريم وأعطى المرأة نصف الرجل فقد خطا خطوة متقدمة في طريق إنصاف المرأة. أما التطورات التي سارت فيها البشرية منذ عصر نزول القرآن وحتى اليوم، فقد خطت خطوات أخرى أبعد في مجال التقدم والإنسانية، تجاوزت بها التشريع القرآنيّ بمراحل عديدة، فلم يعد تشريعه صالحاً ولا ملائماً لأن يطبّق على نساء عصرنا اللاتي أخذن نفس الفرصة من التعليم والعمل والثقافة، كما للرجل تماماً بتمام، فلم يعد هناك وجه للأفضلية بينه وبينها، ووجب أن تأخذ مثله في الميراث، وإلا.. فإننا نكون قد أغفلنا السياق الاجتماعي الذي اختلف عما كان عليه وقت نزول النص القرآني ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾.

هذا ما يقوله، مشبّهاً «اجتهاده» بما فعله سيدنا عمر بن الخطاب مع المؤلّفة قلوبهم !

(١) جريدة العربي (القاهرة)، عدد ٢٦ / ٦ / ١٩٩٥ م.

وفي الجواب عن هذه الأغلوطة يقول أهل الفقه في القرآن: إن نصيب الأنثى محكوم بمنطق العدل والحكمة على أنه نصف نصيب الذكر المساوي لها في درجتها في غير حال الإخوة من الأم، وليس هذا لنقص في إنسانيتها في نظر الإسلام، ولا لنقص في مكانتها وكرامتها.. فمن المستحيل أن ينقض الإسلام في ناحية ما يبنيه في أخرى، وأن يضع مبدأ ثم يضع أحكاماً تخالفه.. ولكن الأمر يتعلق بالعدالة في توزيع الأعباء والواجبات على قاعدة «الغرم بالغنم».

إن حاجة الرجل إلى المال في نظام الإسلام أمسّ بدرجات من حاجة المرأة إليه.. فالرجل يلزم بأعباء وواجبات مالية لا تلزم بمثلها المرأة.

أليس هو المكلّف بالكسب، والمتكفل بكافة الأعباء المالية لنفسه وولده وزوجه؟! على حين أنها، في الأعم الأغلب، لا تكلّف في ذلك شيئاً..

اللهم إلا في بعض الأحوال اليسيرة التي تضطر معها إلى الإنفاق على نفسها أو ولدها، وهي أحوال تبلغ من القلة والنّدرة ـ بالقياس إلى الكثير الغالب من الأحوال العادية ـ حدّاً لا يسوغ معه في نَصفَةِ منصف أصلاً أن تعطى حكم القاعدة العريضة المهمة. ومن هنا.. كان من العدالة أن يكون نصيبها في الميراث أقلّ من نصيب الرجل. وقد كان الإسلام معها كريماً متسامحاً حين طرح عنها كل تلك الأعباء، وألقاها على كاهل الرجل، ثم أعطاها نصف ما يأخذ.

ومع ذلك.. فإن نصيب الأنثى كثيراً ما يفوق نصيب الذكر الذي ليس في درجتها، بل يساوي نصيب الذكر الذي في درجتها أيضاً في حال الإخوة من الأم..

أعني أن يكون الذكر و الأنثى أخوين للميت من أمه فقط.

ولله في ذلك كله الحكمة البالغة، وما سوى هذا هو الضلال البعيد الذي لا يتورط في مثله إلا جاهل لا يدري شيئاً عن مصالح البشر، فضلاً عن أن يعنيه شأنها !

وما أحسن قوله - جل وعلا - في خاتمة أولى آيات الفرائض: ﴿فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١١]، وفي خاتمة ثانيتهن: ﴿وَصِيَّةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ [النساء: ١٢]، وفي خاتمة الثالثة والأخيرة: ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النساء: ١٧٦][1].

أما قياسه قضية ميراث الأنثى على ما فعله سيدنا عمر في سهم المؤلفة قلوبهم.. فقياس باطل، لأنه يمتنع صحة التنظير بين الشيئين إذا لم يكن بينهما جامع بالمرة، أو كان.. ولكنه أضعف من الفارق (فيؤثر الفارق، ولا يلتفت إلى الجامع)، أو لم يكن أضعف.. ولكنه ليس أقوى (فيتجاذب الجامع والفارق كما تتجاذب البيِّنتان المتعارضتان، فيتساقطا، فيتوقّف ولا يتم التنظير). والقائم في هاتين القضيتين هنا هو الفارق، ولا قياس مع الفارق. وبناء على ذلك.. فإن عمر - رضي الله عنه - لم يلغ النص، ولم يهدمه، ولم يفرّغه من محتواه.. وإنما راعى الشروط عند تطبيقه.

أما الدكتور نصر أبو زيد.. فقد اعتبر النص القرآني حلقة منتهية في سلك التطور البشري نحو التقدم والإنسانية والمساواة والعدل، والقرآن بذلك كان أفضل من العصر الجاهلي. أما بالنسبة لعصرنا الآن، فهو مجرد مرحلة تاريخية منتهية لم تعد تلائم ظروفه.

---

(١) انظر: محاضرات في التفسير وعلوم القرآن، د. إبراهيم خليفة، ص ١٠، ١١.

وأخيراً.. فإن هذه التطبيقات التي تطرق إليها الدكتور نصر هي مجرد نماذج فقط، وإلا.. فالرجل يريد من خلال تاريخية النصوص طرح التشريع الإسلامي كلية. وفي بيان ذلك يقول: «إذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص ـ البنية التي تتضمن المسكوت عنه ـ، وفي السياق الاجتماعي المنتج للأحكام والقوانين، فربما قادتنا القراءة إلى إسقاط كثير من تلك الأحكام بوصفها أحكاماً تاريخية وكانت تصف واقعاً أكثر مما تصنع تشريعاً..»[1].

إذن.. أصبح من الواضح من خلال قراءة الدكتور نصر حامد التأويلية أن القرآن نصّ بلا معنى ولا مضمون، اللهم إلا ما يحشى فيه من المعاني والتأويلات الجديدة الخارجة عن أصول التفسير وفقه اللغة العربية. وأنه كتاب نسبيّ متغير ليس له معنى ثابت ولا دلالة محددة، إذ إنه نصّ بشريّ، وليست هناك أدلة عقلية تثبت أن القرآن من عند الله عز وجل، كما أنه ليست هناك مطابقة بين فهم الرسولﷺ لألفاظ القرآن، وبين المعنى المنزّل من عند الله.

وهذه نتائج الذين ينظرون إلى الدين ـ جملة وتفصيلاً ـ على أنه من الظواهر الاجتماعية، التي أفرزتها حركات التاريخ وصراعاته، لا بدّ أن يخضعوا وجود النص الديني لما أملته ظروف الصّراع، ثم الغلبة التي فاز بها الإنسان في لحظة تاريخية ما، ومن ثمّ.. فلا بد أن يذهبوا في تأويله مذاهب شتى، بالقدر الذي تقتضيه التراكمات التاريخية التي صنعها الإنسان والتيارات الاجتماعية التي سادت على أعقاب ذلك.

---

(١) انظر: مجلة القاهرة، يناير سنة ١٩٩٣ م.

إن الإنسان عند أصحاب هذه النظرة، هو كل شيء. ومن ثمّ.. فلا توجد حقيقة مطلقة، إنما الحقيقة هي كل ما يتلبّس بالإنسان الذي ما زال يفيض به الزمان والمكان، وما زال يملأ ساحة التاريخ بالمدّ والجزر من حركاته الجدليّة المتصارعة. ومن ثمّ.. فإن الإنسان ـ كلّ إنسان ـ هو ربّ النص ومصدره، وهو الذي يملك أن يفرغ فيه ما يشاء من المعاني والأفكار، وأن يجرّد منه ما يشاء منها. وإنما يقود إلى ذلك تراكم تاريخي تتفجّر منه جدلية مستمرة، وتيارات اجتماعية وسياسية وتربوية تشكل في مجموعها المناخ اللولبيّ المتحرك. ولا يتوقع أن يدرس أصحاب هذه النظرة النص ـ وما قد يعرض له من تأويل، سواء في ماضيه التاريخي أو طوره الحالي ـ إلا على هذا الأساس[1].

❁ ❁ ❁ ❁

وقبل أن أختم النقاش مع أفكار الدكتور نصر أرى أن أقف معه مناقشاً قوله «القرآن منتج ثقافي»، وإن كان قد سبق الرد عليها ضمنيّاً.. لكن لا بد من «دلالة التصريح» في هذا المقام.. مقام الدفاع عن القرآن الكريم.

وبادئ ذي بدء.. فإن القرآن الكريم خلاصة ما أنزل الله من وحي في القرون الأولى، وقد تكفل له من الحفظ ما ضمن له الخلود، ولا يوجد في الأوّلين والآخرين كتاب وعته القرائح، وسجّلته الصحائف، وحفّه التواتر حرفاً حرفاً.. إلا هذا القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

فالقرآن الكريم كتاب إلهي له حقيقته الثابتة المنزّلة من الله ـ عز وجل ـ، يتكيف

(١) انظر: التشكيلات الإيديولوجية في الإسلام، د. سالم حميش.

الواقع بحسب مقتضاه. أما القول بأنه نصّ لغوي أو ثقافي أو حقيقة متغيرة، والواجب أن يتكيف ليخضع للواقع، فزيف من القول.

وأحب قبل أن ندخل في بيان هذه الأغلوطات، أن نقف على حقيقة القرآن الكريم وبيان خصائصه.

فالرأي المختار في لفظ القرآن من حيث اللغة أنه مصدر لقرأ على زنة الغفران والرّجحان، فهو بمعنى القراءة، وهمزته أصلية، ونونه زائدة. فإذا حذفت الهمزة ـ كما في قراءة ابن كثير ـ، فإنما ذلك من باب التخفيف. ثم نقل في عرف الشرع وجعل علماً على الكتاب الكريم، تسمية للمفعول بالمصدر مجازاً مرسلاً علاقته التعلّق ـ كما يقول أهل البيان في مثل هذا الإطلاق ـ.

أما في الشرع.. فإننا نعرّفه باعتبار كونه علم شخص فنقول: هو الكلام المنزّل على محمدﷺ للإعجاز بسورة منه، المنقول إلينا بالتواتر، المكتوب في المصحف، المتعبّد بتلاوته، من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الناس.

أما الخصائص اللازمة لهذا المفهوم، فجماعها خمس..

أولاها: الإنزال ـ أو التنزيل ـ على محمدﷺ. فقد صرح القرآن في غير ما موضع منه بكونه منزّلاً من قبل الله، يصدّقه في هذا التصريح واقع إعجازه، و صراحة تحديه التي لا تزال إلى يوم الناس هذا..

قال تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [الإسراء: ٨٨].

وقال تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ نَزَّلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ ﴾ [البقرة: ١٧٦]، وقال: ﴿ وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ ﴾ [الشعراء]، وقال: ﴿ نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ ﴾ [آل عمران: ٣].. إلى غير ذلك من النصوص القرآنية المتكاثرة المفيدة أن القرآن نزل على محمدﷺ من رب العالمين، وأنه ليس لمحمدﷺ ولا لغيره أيّ دخل في صياغة هذا القرآن، لا من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى.

والخصيصة الثانية: الإعجاز بسورة منه. فإعجاز القرآن هو الذي يشكّل بوجوهه المختلفة أعظم آية وأنصع برهان على صدق محمدﷺ في كل ما يقول، وعلى رأس ذلك بطبيعة الحال أنه رسول الله، وأن هذا القرآن موحى به إليه جملة وتفصيلاً من عند الله.

والخصيصة الثالثة: التواتر القرآني. فشرط ثبوت القرآنية التواتر، فالقرآن الكريم وصل إلينا من طريق التواتر، ومن ثمّ.. نال الثقة العقلية لدينا في كل من طريقه ومصدره. إن التاريخ والواقع يشهدان ـ شهادة صدق وحق ـ بكمال العدالة وتحري الصدق والأمانة في نقل القرآن، من لدن أصحاب النبيﷺ الذين هم أولى حلقات السلسلة المباركة المتصلة، إلى آخر حلقة من هذه السلسلة. ولا ريب أن اليقين المنبثق من الخبر المتواتر لا يتدانى عن اليقين المنبثق عن التجربة والمشاهدة، ومن ثمّ.. فإن يقيننا مثلاً بالثورة الفرنسية، وبوجود مكة في الجزيرة العربية، وبوجود الأهرامات في القاهرة.. كل ذلك ثبت لدينا من طريق الخبر المتواتر.

يقول صاحب العقائد النسفية: «الخبر المتواتر هو الثابت على ألسنة قوم لا يتصوّر تواطؤهم على الكذب، وهو موجب للعلم الضروري، كالعلم بالملوك الخالية

في الأزمنة الماضية والبلدان النائية».

هذه أهم خصائص القرآن الكريم، والتي جاءت صراحة في تعريفه عند كلّ من علماء القرآن وعلماء الأصول.

وعلى الرغم من اتفاق دلالة العقل والنقل على ثبوت تلك الخصائص للقرآن الكريم فإن الدكتور نصر أبو زيد يقول: «إن البحث عن مفهوم النص ليس في حقيقته إلا بحثاً عن ماهية القرآن وطبيعته بوصفه نصّاً لغويّاً. وهو بحث يتناول القرآن من حيث هو كتاب العربية الأكبر، وأثره الأدبي الخالد.. فالقرآن كتاب الفن العربي الأقدس»[1].

ثم يقول: «إن الدراسة الأدبية ـ ومحورها مفهوم النص ـ هي الكفيلة بتحقيق وعي علمي، نتجاوز به موقف التوجيه الإيديولوجي السائد في ثقافتنا وفكرنا»[2].

فالقرآن نصّ لغويّ ـ وتلك ماهية القرآن وطبيعته ـ، ومنتج ثقافي. هكذا وصف نصر أبو زيد القرآن. والناظر في هذا الوصف (نص لغوي) يجد أنه وصف عام يمكن أن يقال على أي نص، سواء أكان نصّاً فلسفيّاً أم أدبيّاً أم غير ذلك، لأن كل نصّ لغويّ.. فاللغة جسد النص، وهي الحاملة لدلالته ومعانيه. يقول علماؤنا القدامى: اللغة قوالب المعاني.

إذن.. وصف القرآن بأنه نصّ لغوي لا يبرز أي خصوصية له من حيث كونه منزّلاً من عند الله على سيدنا محمد، ولا من حيث كونه معجزاً. وهذا ما يبتعد د.نصر عنه، لأنه يريد تنزيل القرآن ضمن منظومة الدرس الأدبي، أي إدراجه ضمن مفهوم

(١) مفهوم النص، ص ١٠.

(٢) المرجع السابق.

وضعي، ولذلك فهو يحيل إلى الواقع، إلى «الآن»، إلى الأرضيّ، ويبتعد عن كل معاني التقديس والتعالي الديني.

يقول: «وفي أقسام اللغة العربية لا مدخل لدراسة النص القرآني إلا من أحد جانبين: الجانب اللغوي أو الجانب الأدبي، وهذان الجانبان ليسا منفصلين في مناهج الدرس الأدبي المعاصر»(١).

ونحن نعجب.. هل الإبقاء على وصف القرآن بالمنزل أو الديني أو المقدس يعد حاجزاً أمام دراسته القرآن من الوجهة اللغوية أو الأدبية ؟ !

الحق أن صفة القدسية أو الدينية أو الإلهية لا تمنع من جعله «مادة للبحث العلمي و اللغوي أو الدراسة الأدبية البلاغية، فضلاً عن المباحث الفقهية والكلامية والفلسفية أو العرفانية»(٢).

إذن.. فالمنهج الوحيد في نظر نصر أبو زيد، القادر على تحقيق كون القرآن منتجاً ثقافيّاً أو نصّاً بشريّاً، هو منهج التحليل اللغوي..

يقول: «إن المفتاح الوحيد أمام الدرس العلمي هو درس الكلام الإلهي من خلال معطياته في إطار النظام الثقافي الذي تجلى من خلاله.

ولذلك.. يكون منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الإنساني الممكن لفهم الرسالة، ولفهم الإسلام»(٣).

---

(١) مفهوم النص، ص ١٩.

(٢) نقد النص، ص ٢٠٨.

(٣) مفهوم النص، ٢٧.

وأعود لأتساءل: هل كون النص القرآني تشكّل ضمن منظومة ثقافية عربية يجعل من المنهج اللغوي هو المنهج الوحيد لدراسته ؟ !

يجيب الدكتور علي حرب: « من المستهجن أن تقتصر دراسة نصر أبو زيد للنص القرآني على المنهج اللغوي دون غيره، خاصة وأن القرآن نصّ واسع يفيض عن كونه نصّاً أدبيّاً ليشكّل فضاء تأويلياً وحدثاً ثقافيّاً هائلاً ترك تأثيره في الثقافة العربية وفي الثقافة الإنسانية قاطبة »[1].

إن الغرض من هذا المنهج (التحليل اللغوي) وإضفاء هذه الهوية الثقافية الواقعية على النص هو الوصول إلى « القراءة الجديدة »، التي تعطي ـ كما قلنا سابقاً ـ حرية الحركة للقارئ لكي يؤوّل النص تأويلاً يتفق والواقع المعاصر، وبذلك يصبح النص ـ باعتبار انتمائه إلى الهوية الثقافية ـ قابلاً للتبديل والتغير، وهذا على عكس القراءة الأصولية المنضبطة بدلالات النص وبمقاصده وهذه القراءة الإسلامية الصحيحة أدركت سنّة التطور، وراعت الواقع، لكن دون أن تهدر حقيقة النص، أو تتجاوز صفته المقدسة أو دلالاته المنزّلة.

لكن القراءة الحداثية تريد التخلص من سلطة النص حتى يكون حداثيّاً، ومن ثمّ.. لا بد في نظرهم من التمسك بشرعية الواقع وحاكميته على النص.

وفي بيان هذا يقول نصر: « وفي منهج تحليل النصوص تنبع مصداقية النص من دوره في الثقافة. فما ترفضه الثقافة وتنفيه، لا يقع في دائرة النصوص، وما تتلقاه

---

(١) نقد النص، ص ٢٠٨.

الثقافة بوصفه نصّاً دالاً، فهو كذلك»[١] .

وغنيّ عن البيان أن الثقافة نتاج ظروف موضوعية مجتمعة في تاريخ معين، وبالتالي.. فإن معاني النص ودلالاته ستتغير بتغير أسس الثقافة، ومن ثمّ.. فلا وجود لشيء ثابت بل كل شيء متحول ومتغير، فما يقبل الآن من معاني النص قد يرفض غداً.. فنحن في نسبية مطلقة: الشيء كما تراه. إنها مذاهب الحداثة، وما بعد الحداثة، وما بعد بعد الحداثة !

إنها عبثية السوفسطائية القديمة والحداثة الجديدة.

والنتيجة من هذه التأويلات أن النص القرآني نصّ لغويّ ثقافيّ حقيقته متغيرة متكيفة بمقتضيات العصر والواقع لأن الواقع هو الأصل، وأن الالتفات عند قراءة النص إلى القارئ دون نظر إلى مراد منزّله.. وهذا قول رولان بارت «ميلاد القارئ رهين بموت المؤلف» !



(١) مفهوم النص، ٢٧.

مغالطات أخرى تأويلية



حول ماهيّة القرآن (اللفظ والمعنى)

القرآن الكريم تنزيل إلهي. نزل باللفظ والمعنى جميعاً من عند الله عز وجل، بواسطة الأمين جبريل، على سيدنا محمدﷺ. هذا ما دل عليه العقل والنقل، وتلقّاه المسلمون عبر القرون.

غير أن هناك أغلوطة تقول: إن هوية النص القرآني هي المعنى دون اللفظ. هكذا قال الدكتور نصر أبو زيد، والمستشار محمد سعيد العشماوي. غير أن الأول منهما ينطلق في ذلك من خلاف الإمام أبي حنيفة مع الإمام الشافعي في جواز ترجمة الفاتحة في الصلاة بغير العربية.

والثاني انطلق من منطلق آخر توهمه من اختلاف القراءات القرآنية.

يقول الأول: « .. ويبدو الخلاف حول طبيعة النص هو المحرك الباطني للخلاف الفقهي حول القراءة في الصلاة بغير العربية. إنه خلاف حول « هوية » النص القرآني: هل هو المعنى وحده ؟ أم المعنى متلبّسا بالألفاظ. وعلى صحة الافتراض الأول.. يمكن للترجمة أن تحلّ محلّ الأصل، وتجزئ عنه، وهو فيما يبدو

الموقف الضّمني الذي ينطلق منه أبو حنيفة. أما الموقف الذي ينطلق منه الشافعي ويذود عنه، فهو التلازم بين اللفظ والمعنى، واعتبار العربية ـ بكل ما يتلبّس بها من أيديولوجيات ـ جزءاً جوهريّا في بنية النص...»[1].

أما الثاني.. فيقول: «إن القرآن نزل على المعاني وقصد إليها. وإذا كانت المعاني تقبل التعبير عنها بأكثر من لفظ، فقد تضمن التنزيل صياغتها في لفظ، وأجاز النبي أن يعبر عنها بلفظ آخر يفيد معناه»[2]

والجواب عن هذه المغالطة يستدعي التحقيق في أمرين:

الأول: إثبات أن القرآن نزل بالفظ والمعنى من عند الله.

والثاني: بطلان ما استدلّ به الرجلان.

أما في تحقيق الأمر الأول فنقول: إن القرآن الكريم لم ينزل على المعاني وحدها، وإنها نزل بالألفاظ تحمل المعاني. فالقرآن نصّ إلهي هو اللفظ والمعنى جميعا، وإعجازه لم يكن بالمعاني، وإنها كان بالألفاظ و التراكيب و النّظم. فدلالة العقل تقرّر أنه ليس هناك مانع من نزول القرآن بالفظ والمعنى. ثم.. كيف يكون معجزاً إن لم يكن قد نزل بالألفاظ والمعاني ؟!

إن القول بنزول المعاني فقط دون الألفاظ يؤدي إلى نفي كون القرآن معجزاً، لأن المعجزة أمر خارق للعادة، والأمر الخارق للعادة لا يكون إلا من صنيع الله جل جلاله. هذه دلالة العقل.

---

(١) الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، د. نصر أبو زيد، ص ٢٠.

(٢) حصاد العقل، المستشار محمد سعيد العشماوي، ص٧٢.

أما دلالة النقل.. فتتمثل في جملة آيات كثيرة من القرآن تدل ـ أبلغ الدلالة وأوضحها ـ على أن الذي تلقاه جبريل ونزل به على النبيﷺ هو القرآن بألفاظه ومعانيه، لا أنه تلقى المعاني فقط وعبر عنها بألفاظ من عنده أو نزل بالمعاني فقط على النبيﷺ،وعبر النبي عنها بألفاظ من عنده. قال تعالى: ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴾ [النحل: ٩٨]، وقال: ﴿ وَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا ﴾ [الإسراء: ٤٥].. دلت هاتان الآيتان على أن القرآن شيء يقرأ بالألسنة والذي يقرأ بالألسنة هو الألفاظ لا المعاني مجردة عن الألفاظ. وقال تعالى: ﴿ وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى ٱلْقُرْءَانَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ ﴾ [النمل: ٦].

فدلالة هذه الآية أن القرآن ـ الذي هو ألفاظ تقرأ بالألسنة، كما تدل عليه الآيتان السابقتان ـ قد جاء من عند الله الحكيم العليم، فما بقيت ريبة بعد ذلك في أن ألفاظ القرآن من عند الله، لا من عند جبريل، ولا من عند محمدﷺ.. إلا ريبة يدّعيها جاحد عنيد، أو يتردّى فيها غبي لا يقوى على إدراك شيء حتى الواضح القريب! فإنه متى ثبتت الدلالة من هذه الآيات الثلاث على أن ألفاظ القرآن من عند الله، سقطت دعوى القائلين بأنها من عند جبريل، ودعوى القائلين بأنها من عند النبيﷺ، أو من تشكيل الواقع المادي.

وقال تعالى: ﴿ وَيْلٌ لِّكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴿٧﴾ يَسْمَعُ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا ﴾ [الجاثية]..

فقوله: ﴿ يَسْمَعُ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ﴾ يدل على أن آيات القرآن شيء يسمع بالآذان، ويتلى بالألسنة. والذي يسمع بالآذان ويتلى بالألسنة هو الألفاظ، لا مجرد المعاني. وقد أضيفت الآيات فيها إلى الله.. فدلّ ذلك على أنها من عند الله، لا من عند غيره.

وقال تعالى: ﴿ ٱتْلُ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ ﴾ [العنكبوت: ٤٥].. دلت هذه الآية على أن الكتاب الذي أُوحي إليه شيء يتلى بالألسنة، ولا يكون ذلك إلا بالألفاظ.

وقال تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [يوسف: ٢].. فوصفه بأنه عربيّ، والذي يوصف بذلك هو الألفاظ، لا المعاني.

وقال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة: ٦].. فدل قوله: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ﴾ على أن ألفاظ القرآن منزلة من عند الله، إذ الكلام الذي يتلى ويسمع هو الألفاظ، لا مجرد المعاني.

وقال تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ ﴾ [الكهف: ١].. والكتاب هو ما يكتب، والذي يكتب هو الألفاظ، لا مجرد المعاني.

فعلماء المسلمين لم يختلفوا حول هوية النص القرآني. بل الاعتقاد الجازم لدى المسلمين ـ وهو المطابق للواقع كذلك ـ أن القرآن نزل بلفظه ومعناه من الله جل جلاله، ومن ثمّ.. فلا يسمى المعنى دون اللفظ قرآناً البتة، فالقرآن يأتلف من اللفظ والمعنى جميعاً.

وقرار علماء القرآن أن الكلمة من القرآن إذا ترجمت إلى لغة أخرى لا يقال للترجمة إنها قرآن. فترجمة القرآن تخرج القرآن عن أن يكون قرآناً. كما أن الإعجاز لن يتأتّى بالترجمة ـ مهما يكن المترجم على دراية باللغة وأساليبها وبيانها ـ. كيف.. والإعجاز هو فعل خارق للعادة، والذي لا يمكن أن يقدر عليه سوى الله، وإلا لم يكن إعجازاً ؟ !

أما القول بأن الخلاف بين الشافعي وأبي حنيفة حول جواز قراءة الفاتحة بغير العربية في الصلاة كان نتيجة للاختلاف حول هوية النص القرآني: أهو المعنى وحده أو المعنى متلبّساً بالألفاظ.. فكلام غير صحيح، وذلك لأن أثبت القولين وأصحّهما عند المحققين من أعلام المذهب الحنفي هو رجوع أبي حنيفة عن جواز قراءة آية من القرآن بغير العربية، لأنه ليس بقرآن، حيث إن هذا القول يخالف القرآن الكريم مخالفة ظاهرة: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾ [يوسف: ٢].

صرّح بذلك عدد من أئمة الحنفية.. منهم شارح متن المنار، وصدر الشريعة في التوضيح، والكمال ابن الهمام.. قالوا: الأصح أنه رجع عن هذا القول، لأنه يلزم منه أحد أمرين: إما بطلان تعريف القرآن ـ لأن الفارسية غير مكتوبة في المصاحف ـ، أو جواز الصلاة بدون القرآن ـ لأنه اسم للنظم والمعنى جميعاً ـ[١].

وسواء قلنا برجوع أبي حنيفة عن هذه المقولة التي عوّل عليها هؤلاء، أم غضضنا النظر عن هذا الرجوع.. فإن شرّاح المذهب الحنفي قالوا: إن قراءة الفاتحة في الصلاة بغير العربية لمن عجز عن العربية ليس على سبيل القرآنية البتة، بل هي ترجمة تفسيرية لمعاني الفاتحة. ومن المعلوم في المذهب أن قراءة الفاتحة ليست ركناً، بل الركن مطلق القراءة، أعم من أن تكون الفاتحة أو غيرها. فالفاتحة واجب ـ لا فرض ـ في الصلاة عندهم، ومن ثمّ.. فلا تبطل الصلاة بغير الفاتحة عندهم[٢].

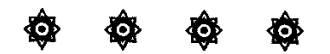
---

(١) انظر: التوضيح، ١ / ٣١، التقرير والتحبير ٢ / ٢١٣، وحاشية نسمات الأسحار، ص ١٤.
(٢) التوضيح، ١ / ٣١، و: الهداية، ١ / ٣١.

أما ما قاله صاحب «حصاد العقل» من أن القرآن نزل على المعاني وقصد إليها، وإذا كانت المعاني تقبل التعبير عنها بأكثر من لفظ، فقد تضمن التنزيل صياغتها في لفظ وأجاز النبي أن يعبر عنها بلفظ آخر يفيد معناه..

أقول: ما قاله غير مسلّم، لأن النصّ القرآني نصّ إلهيّ اللفظ والمعنى جميعاً، وإعجازه لم يكن بالمعاني فقط، وإنما كان بالنّظم والتراكيب على ما سبق ذكره. ورسول الله ﷺ. لم يقل للمسلمين إن القرآن قد جاء بلفظ وترك الباب مفتوحاً لمن يريد أن يعبر عن معناه بلفظ آخر من عند نفسه، وإنما قال لهم - كما جاء في الحديث المتواتر، أو المشهور -: «إن القرآن نزل على سبعة أحرف»، هذه الأحرف السبعة، التي جازت القراءة بها في زمن التنزيل، كلّها وحيّ إلهيّ باللفظ والمعنى.

إن إجازة قراءة القرآن بأي حرف من هذه الأحرف السبعة، إنما كانت لأنها - كلّها - وحي إلهيّ منزّل على رسول الله ﷺ ولم تكن بالهوى والتشهّي والرأي. ودليل ذلك أن كلًّا من المختلفين في شيء منها، كعمر بن الخطاب وهشام بن حكيم، كان يقول، أقرأنيها رسول الله ﷺ. ولو كان الأمر كما يقول، لبطلت قرآنية القرآن، ولذهب إعجازه اللفظي، ولكان عرضة لأن يبدّله كلّ من أراد، ولما تحقق وعده - سبحانه وتعالى - في بيانه الإلهي: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩]». واللوازم كلها باطلة.. فيبطل ما أدى إليها، ويثبت نقيضه - كما يقول علماء المعقول-





حول القصص القرآني

ثمة من شبّه على موضوع القصص القرآني بشبهات يخرج بها عن سنن القراءة العلمية المنضبطة للقرآن المجيد.

ولعل الدكتور محمد أحمد خلف الله هو أشهر من خاض هذا المجال، حتى إنه بنى رسالته التي أراد الحصول بها على درجة الدكتوراه من جامعة الملك فؤاد (جامعة القاهرة) في الأربعينيات من القرن الفائت، والتي أثارت حينها جدلاً كبيراً في المجتمع العلمي والمحيط الثقافي بوجه عام.. أقول: بناها على التشكيك في الصدقية التاريخية للقصص الإلهي في كتابه المجيد.

وليس من قصدنا في هذا البحث أن نناقشه مناقشة مستفيضة في كل ما كتب، إذ ذلك قام به آنذاك أعلام الأزهر وغيرهم ممن التزموا الحقائق الدينية. بل القصد في هذه الورقات أن نبيّن أن الرجل خرج بالقصص القرآني عن حقيقة ما وضع له بغير دليل، وهذا هو التأويل المنحرف والذي يعالجه بحثنا هذا.

ويمكن أن نوجز فكره في هذه النقاط:

القصة هي العمل الأدبي الذي يكون نتيجة تخيّل القاصّ لحوادث وقعت من بطل لا وجود له. أو لبطل له وجود، ولكن الحوادث التي ألّمت به لم تقع أصلاً. أو وقعت ولكنها نظمت على أساس فني، إذ قدم بعضها وأخّر بعضها، أو حذف

بعضها وأضيف إلى الباقي بعض آخر، أو بولغ في تصويرها إلى حدّ يخرج بالشخصية التاريخية عن أن تكون حقيقة إلى ما يجعلها في عداد الأشخاص المتخيّلين. وهذا قصدنا في هذا البحث من الدراسة القرآنية [(١)].

القصة في القرآن لا تلتزم الصدق التاريخي، وإنما تتجه كما يتجه الأديب في تصوير الحادثة فنيّا، بدليل التناقض في رواية الخبر الواحد، مثل أن البشرى بالغلام كانت لإبراهيم أو امرأته. بل قد تكون القصة مختلفة أصلاً، مثل: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ﴾ [المائدة: ١١٦][(٢)].

إننا لا نتحرج من القول بأن في القرآن أساطير، لأننا إذ نقول بذلك لا نأتي بما يعارض نصّا من نصوص القرآن، بل إنه يفسر لنا جانبا من جوانب الإعجاز في القرآن، من حيث إننا نثبت أن القرآن وضع تقليداً جديدا في الحياة الأدبية العربية، وهو بناء القصص الديني على بعض الأساطير، التي هي لون من ألوان الأدب الرفيع الذي لم يكن منتشراً في العرب، وكان معروفا في الأمم الأخرى كاليونان. ومن هنا نفهم أن استغراب المشركين وقوع الأساطير في القرآن ليس فيه من بأس عليه.

وبداية.. نحب أن نصّدر مناقشتنا هذه الأفكار بهذه العبارة الرصينة، التي كتبها الإمام الأكبر الشيخ محمد الخضر حسين ـ رحمه الله ـ في سياق مناقشته هو أفكار رسالة «الفن القصصي» هذه.. حيث قال: «نتحدث مع صاحب الرسالة في هذا الموضوع الديني بصفته مسلماً، فنقول: قد قام الدليل القاطع على أن القرآن كلام الله،

---

(١) الفن القصصي في القرآن، ص ٨١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤ وما بعدها.

وأن رسوله محمداً ﷺ قد بلّغ ما أنزل إليه من ربه. فكل ما جاء في القرآن من خبر فهو صادق، وإنما الصدق مطابقة الكلام للواقع. ونستند في الجزم بصدق أخبار القرآن إلى الدليل القائم على صدق الرسول في دعوى الرسالة، والدليل القائم على أن القرآن وحي من الله ـ جل شأنه ـ ».

ولو كان القائل « إن النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ إنما يصوّر واقعاً في نفسه، سواء أكان ذلك الواقع متفقاً مع الحق والواقع أم مخالفاً » لا ينتمي إلى الإسلام، لقلنا: نحن معنا أدلة، لا تحوّم حولها شبهة، على أن القرآن لا يقول إلى حقّاً. فإن أبيت أن تصغي إليها بأذن واعية، فاعمد إلى قصة من قصص القرآن، وأقم على أنها مخالفة للحق دليلاً يقرّه المنطق ويتقبله العقل »[1].

والحق أنه ـ وكما يقول الدكتور التهامي نقرة[2] ـ ليس للدكتور خلف الله في ذلك من الأدلة المقنعة ما يدعم رأيه. فهو لم يعرض بصورة جليّة نماذج من القصص القرآني الذي انتفت عنه الواقعية التاريخية وثبتت له خصائص الأسطورة. بل اقتصر على القول بأن القرآن نفسه لم يحرص على أن ينفي وجود الأساطير، وإنما حرص على أن ينكر أن تكون هذه الأساطير هي الدليل على أنه من عند محمد، وليس من عند الله.. فهو يقول: « وإذا كان هذا ثابتاً، فإنّا لا نتحرج من القول بأن في القرآن أساطير، لأنا في ذلك لا نقول قولاً يعارض نصّاً من نصوص القرآن ».

---

(١) بلاغة القرآن، الشيخ الخضر حسين، الدار الحسينية للكتاب، ط سنة ١٩٩٧ م، ص ١٠٨.

(٢) سيكولوجية القصة في القرآن، د. التهامي نقرة، الشركة التونسية للتوزيع، ص ١٦١.

وبعد هذا.. فإنه لا بد من تحرير محل النزاع، الذي نحدده في سؤالين..

الأول: هل القصة في القرآن هي عين القصة المحدثة، أو غيرها ؟ ..

والثاني: هل القصة في القرآن فنّ متخيّل، أم أنها حقائق تاريخية ؟

أما فيما يتعلق بالسؤال الأول.. فإنه لم يأت في القرآن الكريم لفظ «القصة»، وإنما الذي أتى فيه لفظ «القصص» وحده.. كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْقَصَصُ ٱلْحَقُّ﴾ [آل عمران: ٦٢]، ﴿فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٦]، ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ﴾ [يوسف: ٣]، ﴿وَقَصَّ عَلَيْهِ ٱلْقَصَصَ﴾ [القصص: ٢٥].

وبالعودة إلى أصل الاشتقاق اللغوي لكلمة «القصص» نجد أنها مصدر ـ أو اسم مصدر ـ يراد به اسم المفعول، بمعنى الخبر المقصوص المحدّث به على وجه الحق. ومن هنا يظهر الفرق بين القصة القرآنية وبين القصة الفنية المحدثة، إذ لا يلزم أن تكونا سواء من حيث استجماع العناصر التي تواضع عليها كتّاب القصة الحديثة (وهي الشخص والزمان والمكان والحدث)، لأن حتميّ الوجود في القصص القرآني هو الحدث والعبرة، أما بقية العناصر المقوّمة للقصة الفنية فليس من عادة القرآن المجيد أن يهتم بإبرازها وتحديدها، إلا حيث يكون لذكرها أهمية خاصة في إبراز العبرة التي من أجلها سيق القصص القرآني كلّه.

فمكمن الخطأ عند هؤلاء هو خلطهم بين القصة القرآنية المحدّث بها على وجه الصدق، وبين «القصة» في الاصطلاح الأدبي الحديث. وتحديد الفارق بينهما يتجلى في الجواب عن السؤال الثاني، وهو: هل القصة في القرآن فن متخيّل، أم حقائق تاريخية ؟

نقول: الفنّ المتخيّل يتصوّر في إنشاء الأديب.. تلجئه الفكرة وضرورات الفن إلى مجاوزة الصدق في رواية التاريخ. فهل يجوز ذلك على الحق ـ سبحانه وتعالى ـ في قرآنه: أن يضطر ـ جلّ وعلا ـ إلى اختلاق أحداث ووقائع ليعظ الناس من خلالها بما يريد ـ سبحانه ـ ؟ أليس في القرآن ما يدل على القصد إلى الإخبار التاريخي (وهو ما عده علماء القرآن وجها من وجوه الإعجاز القرآني، حتى سماه بعض الباحثين «الإعجاز التاريخي»)، وهو ما يندرج تحت مسمّى «الإخبار بالغيب» الوارد في مثل قوله تعالى: ﴿ تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا ﴾ [هود: ٤٩]. و: ﴿ ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴾ [آل عمران: ٤٤].

فالقرآن الكريم لم يعالج القصة من حيث هي أدب، وإنما يوردها من حيث إنها مطلع حكمة، ومأخذ عبرة، ومرآة حقيقة. وحيث كان لبلاغة القول ـ بعد حكمة المعنى، وقوة الحجة ـ أثر خالد في توجيه النفوس إلى الصراط السّوي.. أنزل الله ـ تعالى ـ القرآن كلّه في أفصح الألفاظ وأبدع الأساليب، حتى بلغ بحسن بيانه أنه كان المعجزة الخالدة [1].

هذا عن جانب الفنّ في القصة.

أما عن جانب التاريخ فيها.. فإن القصص القرآني مطابق للواقع الذي أخبر عنه القرآن، وليس شيء منها من نسج الخيال أو من قبيل الأساطير.

---

(١) انظر: بلاغة القرآن، محمد الخضر حسين، ص ١١٢

وبمناسبة هذه الكلمة الأخيرة (الأساطير) نذكر أن ما زعمه خلف الله من أنه لا حرج من القول بأن في القرآن أساطير.. إلى آخر ما سبق أن لخصناه عنه سابقا ـ ليس من صواب الرأي، إذ الأساطير في لغة العرب هي الأباطيل كما قرّره أهل اللغة. وأما ما زعمه في مقال له بمجلة الرسالة من أن «الأسطورة» في حسن القرآن الكريم ليست إلا ما سطره الأقدمون من أخبارهم وأقاصيصهم... بذلك تنطق آياته وإلى ذلك فطن المفسرون فإنه يوهم أن الأسطورة أعمّ من أن تكون منتحلة أو متخيّلة..، بل قد تكون واقعا مسجّلاً كما يفعله المؤرخون الذين يرصدون الوقائع ويحكونها في كتبهم. وهذا لا يتفق وما أجمعت عليه كتب اللغة من كون الأساطير هي الأباطيل أو هي الأحاديث التي لا نظام لها أو هي الأحاديث التي تشبه الباطل.. وهذه المعاني المتقاربة هي بعينها المرادة من استخدام المفسّرين لهذه الكلمة في المواطن التي وردت فيها.

فأما استدلاله على أن القصة في القرآن لا تلتزم الصدق التاريخي، وإنما تتجه كما يتجه الأديب في تصوير الحادثة تصويراً فنيّا، بما زعمه تناقضا في رواية الخبر الواحد، ومثل له بأن البشرى بالغلام وردت مرة لإبراهيم و أخرى لامرأته.. فقد أجاب عنه جوابا علميّا رصينا الشيخ الجليل الخضر حسين في قوله: التناقض في الأخبار: أن يختلف الخبران بالإيجاب و السلب، مع اتحادهما فيما عدا ذلك، ويلزم من صدق أحدهما كذب الآخر. كأن تقول: بشّرت زيدا بقدوم ابنه، ثم تقول: لم أبشّر زيدا بقدوم ابنه. ومثل هذا الضرب من التناقض الجليّ لم يقع في القرآن أبدا.

ففي المثال الذي أورده خلف الله مثلاً ليس من العسير على ذي عقل أن يفهم أن البشارة جاءت لإبراهيم وامرأته معا، وأن هذا ليس فيه ما يشبه التناقض فضلاً عن

أن يكون تناقضاً.

والحق أن تمثيل خلف الله بهذا على التناقض عجيب جدا، ولو أردنا أن نفتح ملفّاً لمناقشته في التناقض وشروطه لطال بنا الكلام، وإنما محلّ ذلك ما سطّره المناطقة في كتبهم. وكانت الأمانة العلمية تقتضي الدكتور خلف الله أن يعرف هذا الكلام قبل أن يهرف بما لا يعرف !

وأما كلامه عن اختلاق بعض القصص في القرآن، وأنه مما لم تراع فيه الحقيقة ولا المطابقة للواقع، بل هو مجرد التمثيل و التخييل (وهو ما لا يتورع عن وصفه بـ«الأسطورة»).. فهو من باب التأويل الفاسد الذي أشرنا إليه فيما سبق.. حيث خرج بآيات القصص في القرآن عن ظاهرها المتبادر منها، إلى معان أخرى تخييلية رمزية، مع أنه ليس في القصة ـ كما يقول الشيخ الخضر حسين ـ معنىً ما يحكم العقل المنطقي باستحالته حتى نضطر إلى سلوك هذا النمط من التأويل الفاسد.





حول «أل» الجنسية والموصولة

بيّنّا - فيما سبق - التصورات الكلية الخاطئة لدعاة «القراءة الجديدة» للقرآن الكريم. أما الآن، فإننا سنبين شبهات جزئية أثاروها حول الشريعة الإسلامية على وجه العموم.

من ذلك: أن أداة الجنس الداخلة على «السارق» - وهي «أل» - إنما جاءت لتدل على أن المقصود بـ«السارق» في قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة: ٣٨] من مارس السرقة حتى غدت حرفة له، كقولنا: «الفارس» و «الكاتب». وعلى هذا.. فإن الذي تقطع يده بحكم الآية إنما هو ذاك الذي غدا محترفاً للسرقة من كثرة ما سرق. أما من سرق مرة أو مرتين، ولم يصل إلى درجة الاحتراف، فلا يقع تحت طائلة حكم هذه الآية. وكذلك الأمر في «الزاني» و«الزانية» في قوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [النور: ٢][1].

وثمة شبهة أخرى يثيرها البعض في هاتين الآيتين أيضاً، وخلاصتها أن: الأمرين «فاقطعوا» و «فاجلدوا» يحملان على الإباحة لا الوجوب. ومن ثمّ.. فلا يكون القطع في السرقة والرجم في الزنا حدّين مفروضين لا يجوز العدول عنهما في جميع

---

(١) الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن، محمد أبو زيد الدمنهوري، ط ١٣٤٩ هـ. نقلاً عن: بلاغة القرآن، للشيخ الخضر حسين، ص ١٤١.

الحالات، بل يكون القطع والرجم هما أقصى عقوبة في جريمة السرقة والزنا، ويجوز العدول عنهما في بعض الحالات إلى عقوبة أخرى رادعة، والشأن في ذلك هو الشأن في كل المباحات التي تخضع لاجتهاد وليّ الأمر.

ولنعلم قبل الجواب عن هذه الشبهة أن أصحابها قد خرجوا عن أصول الدلالات اللغوية المعتبرة عند علماء اللغة العربية، وخرجوا كذلك عن أصول ومقاصد التشريع الإسلامي.

وبيان ذلك يتجلى في النقاط الآتية:

أولاً: إن قرار علماء العربية أن اسم الفاعل في نحو «السارق» و«الزاني» إنما يدل على ذات قامت بها السرقة أو الزنا، ولا دلالة له على تجدد قيام الوصف بالذات، ولا على تعودها عليه.. قال ابن مالك في «التسهيل» معرّفاً اسم الفاعل: «اسم الفاعل: هو الصفة الدالة على فاعل، جارية في التذكير والتأنيث على المضارع من أفعالها لمعناه أو معنى الماضي». فعلماء العربية ـ من كوفيين وبصريين ـ على أن اسم الفاعل لا يدل على أكثر مما يدل عليه الفعل. وإذا كان إجماع علماء العربية على هذا.. فهل يستطيع المؤوّلون الجدد أن ينقضوا إجماعهم هذا بالهوى والتشهّي! وقد قال علماؤنا الأقدمون: خَرْقُ الإجماع خَرْقٌ ـ أو قل: خَرَقٌ! ـ.

ثانياً: إن «أل» في كلّ من «السارق» و«الزاني» موصولة. والموصولة تفيد العموم. وبناء على ذلك فإن أي رجل سرق، فعقوبته القطع، وأي رجل زنى، فعقوبته الجلد.

ثالثاً: قرّر علماء اللغة والأصول أن بناء الحكم على المشتق يؤذن بعليّة مأخذ الاشتقاق. بمعنى: أن «السارق» و «الزاني» كليهما اسم فاعل، واسم الفاعل من المشتقات. والحكم «فاقطعوا»، و «فاجلدوا» مترتب ـ كما تفيده الفاء ـ على المشتق، فيكون أصل الاشتقاق ـ وهو المصدر: «السرقة» و «الزنا» ـ علة للحكم. فإذا أضفنا إلى ذلك ما قرره علماء الأصول من أن الحكم يدور مع العلة وجوداً وعدماً ـ بغضّ النظر عن المرّة أو التّكرار ـ، علمنا أن القطع والجلد يتحقق كلّ منهما مع علته، ولو بمرة واحدة.

رابعاً: وإذا غضضنا النظر عن هذه القواعد العربية والأصولية ـ والعلم بها شرط من شروط التصدي لبيان كلام الله ـ، فإن السنة النبوية قد صرحت بالقطع في حادثة المرأة المخزومية، ولم يذكر أنها كانت معتادة السرقة.

خامساً: أما ما يتعلق بكون الأمر بـ«فاقطعوا» و «فاجلدوا» للإباحة، فخطأ محض.. وذلك من وجوه:

١ – أن بناء الأمر بالقطع والجلد يدل على الوجوب، لا الإباحة ـ كما يزعمون ـ، وذلك بناء على أن تعليق الحكم على شخص موصوف بوصف يؤذن بأن المقتضي للحكم هو ذلك الوصف الذي قام بالشخص. والوصف: جناية السرقة والزنا، والحكم: القطع والجلد. ولم يذكر الشارع الحكيم حكماً غيرهما، فدلّ على تعيّنهما. والأصل في الأمر ـ كما قرر الأصوليون ـ للوجوب لا الإباحة، إلا بدليل. فمن ادّعى خلاف الأصل، يلزمه الدليل.

٢- إن المتأمل في سياق الآية، وبخصوص قوله تعالى: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِ﴾ يدرك أن الأمر بالقطع للوجوب، لأنه واقع موقع المنبّه على أن من تحقق فيه وصف السرقة مستحق لعقوبة القطع. وإذا قضى الشارع في جناية ما بعقوبة، وصرّح بأنها جزاء الجناية ـ أي أنها على قدر الجناية ـ، لم يكن للأمر بهذه العقوبة المعينة وجه غير الوجوب.

وفي وصفه الحدّ بأنه: «نكال» من الله إيذان بأن من وقف في سبيل إنفاذه، فقد حارب الله.. ومن رأى أن غيره من العقوبات أحفظ للمصلحة، فقد زعم أن علمه فوق علم الله ـ تعالى الله عما يقولون ـ

وكذلك قل في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأۡخُذۡكُم بِهِمَا رَأۡفَةٞ فِي دِينِ ٱللَّهِ﴾.. من حيث إنها تمنع من حمل الأمر بالرجم على الإباحة. ثم نبه على أن من مقتضى الإيمان تنفيذ حكم الله المجدّد من غير هوادة بقوله تعالى: ﴿إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ﴾.

ثم انظر إلى قوله تعالى في آية الزنا: ﴿وَلۡيَشۡهَدۡ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٞ مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾.. ففي الأمر بإعلان العقوبة على مرأى ومسمع من بعض الناس ـ ممن تحصل بهم العظة والاعتبار ـ قصد في المبالغة في الزجر.

وهذا يؤكد أن الأمر بالجلد وارد على سبيل الوجوب لا الإباحة، لأن الشارع الحكيم يكره إشاعة ما يصدر عن الأشخاص من آثام.. فما أمر بإعلان الحد في هذه الجريمة النكراء إلا حيث أصبح الحدّ أمراً حتماً.

ثم إن على مدّعي أن العقوبتين المذكورتين بالنص في الآيتين (القطع و الجلد) إنما هما مثالان، ومن الجائز للحاكم إذا رأى مصلحة ما أن يتجاوزهما إلى غيرهما مما يرى أنه أليق بزمانه ومكانه مثلاً..

نقول: إن عليه أن يقيم الدليل على دعواه. وأنّى له !

٣- ثم أين يذهب إجماع الأمة على أن القطع هو عقوبة السرقة، والجلد هو عقوبة الزنا لغير المحصن ـ بتوافر شروط كلٍّ، وانتفاء موانعه ـ. والإجماع ينقل الحكم من الظنية إلى القطعية ؟ ! أي أن الأمر بالقطع والجلد قاطع بما ذكرناه آنفاً، وبدلالة الإجماع.

٤- وبناء على هذا الإجماع بقيت آيات الحدود منذ عهد النبوة محفوظة من عبث التأويل الباطني قديماً، والتأويل المنحرف حديثاً.. لا يختلف أهل العلم ـ من لغويين، وفقهاء، و أصوليين، وعلماء القرآن ـ على أن الأمر فيها للوجوب، وأن من ضيّعها وهو قادر على إقامتها فاسق أو جاحد.. إلى أن ظهرت فئة خاسرة تقول بأن السارق هو من اعتاد السرقة، والزاني هو من اعتاد الزنا، وأن الأمر بقطع الأول ورجم الثاني للإباحة.. وهو تأويل خارج عن أصول اللغة العربية، بعد أن خرج عن سنة النبي ﷺ القولية والعملية.





حول قضية حجاب المرأة

ومن المغالطات التي يثيرها بعض المؤوّلين الجدد كلامهم حول فرضية حجاب المرأة المسلمة، وزعمهم أنه ليس واجباً شرعياً، وأن قوله تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ [النور: ٣١] ليس فيه دلالة على فرضية الحجاب.

ثم راح بعضهم يتأول الآية بأنها نزلت في سياق الرد على حادثة الإفك، وبناء على ذلك فالآية الكريمة نزلت في رأيه في أمر خطير يستدعي الحزم والزجر والتشدد، وهذا ظرف خاص لا يتكرر كل يوم..

فإذا فهمنا من الآية معنى الحضّ على العفة والاحتشام، فنحن لا نجد فيها ما يشير إلى تغطية الشعر بالذات، ولا نرى ما يوجب ذلك الآن، انطلاقاً من أن «الخمار» في لغة العرب هو الغطاء.. دون تحديد للموضع الذي يغطيه، ودون تخصيص له بالمرأة.. فإنه قد يكون غطاء للرأس كما يكون للصدر أو الرقبة، وهو لا يستخدم لستر الجمال فقط، بل لإظهاره أيضاً، ولا تستخدمه النساء وحدهن، بل يستخدمه الرجال كذلك. فإذا أراد أن يفهم أحد من الآية أن الخمار الذي يغطي الصدر يغطي الرأس، فهذا من حقه، لكنه لا يستطيع أن يجعل للخمار شكلاً محدّداً، ومقاييس تفرض فرضاً على المرأة في كل زمان ومكان وكأنها من أركان الدين.

ثم يخلص في نهاية كلامه إلى القول: «إن الآية الكريمة تحض على الاحتشام، ولا تلزم المرأة بزي معين.. ونحن في هذا نستند إلى مفردات اللغة، وسماحة الإسلام، وتقديمه للغايات والنوايا، كما نستند إلى روح العصر الذي نعيش فيه»[1].

وحديثنا مع صاحب هذا المقال يتحدد في نقطتين اثنتين: دلالة سياق الآية، ودلالة «الخمار» في لغة العرب.

أما كون سياق الآية الكريمة في حادثة الإفك، فهذا لا ينفي عمومها الساري في كل زمان ومكان، إذ الأصل أن يبقى العامّ على عمومه، والمطلق على إطلاقه، ما لم يرد مخصّص أو مقيّد.. هكذا قرّر علماء تفسير النصوص. ولا بقصر الآية على حادثة معينة إلا من يتبنى فلسفة تاريخية النص، وقد سبق لنا الرد ـ كما ذكرنا غير مرة ـ على هذا الكلام في كتابنا «أسباب النزول: تحديد مفاهيم، ورد شبهات».

ومن المعلوم لدى أهل الفقه بكتاب الله تعالى أن المخصّص للقرآن الكريم هو القرآن ذاته ـ ويسمّى بتخصيص القرآن بالقرآن ـ، أو السنة، أو القياس ـ على خلاف في هذا الأخير ـ.

وأما عن كلامه عن الدلالة اللغوية لـ«الخمار».. فنقول: إن الله تعالى أمر المؤمنات ـ كما هو ظاهر الآية ـ بضرب خمرهن على جيوبهن، والجيوب: هي مواضع فتحات الثياب من الصدر.

---

(١) انظر مقالتي الأستاذ أحمد عبد المعطي حجازي حول هذا الموضوع: جريدة الأهرام، ٣، ١٠ / ٧ / ٢٠٠٢ م.

والخمر ـ كما قال المفسّرون ـ جمع خمار، وهي ما تغطي به المرأة رأسها، ومنه قول أهل اللغة: اختمرت المرأة وتخمّرت، وهي حسنة الخمرة. وفي الصّحاح: الخمار ثوب تغطي به المرأة رأسها.

هذا.. وقد يطلق لفظ الخمار في اللغة ـ كما قال الكاتب ـ على كل غطاء، كما جاء في الحديث: «خمّروا الآنية» أي ـ غطّوها ـ. ويبدو أن هذا المعنى هو الذي ضلّل صاحب هذه المقالة وجعله يجادل في وجوب تغطية شعر المرأة،مع أن هذا المعنى العامّ غير المعنى الخاص الذي جاءت به الآية، وإذا كان اللفظ يحتمل أكثر من معنى، فإن القرائن وسياق الكلام هو الذي يحدد المعنى المراد. وإضافة الخمر إلى النساء تعتبر تحديداً، لأن الخمار المقصود في الآية الكريمة هو ما تختمر به المرأة ـ أي تغطي به رأسها ـ.

على أن تفسير النص القرآني لا يتوقف على اللغة وحدها، بل لا بد من انضمام الدلالات الشرعية المأخوذة من مصادر التشريع ومقاصده.

يقول القرطبي: «وسبب هذه الآية أن النساء كنّ في ذلك الزمان إذا غطّين رؤسهن بالأخمرة ـ وهي المقانع ـ سدلنها من وراء الظهر (قال النقاش: كما يصنع النّبط)، فيبقى النّحر والعنق والأذنان لا ستر على ذلك..

فأمر الله تعالى بِلَيِّ الخمار على الجيوب. وهيئة ذلك: أن تضرب المرأة بخمارها على جيبها لتستر صدرها. روى البخاري عن عائشة أنها قالت: رحم الله نساء المهاجرات الأُوَل.. لما نزل: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾، شققن أُزْرَهُنَّ، فاختمرن بها. ودخلت على

عائشة حفصة بنت أخيها عبد الرحمن ـ رضي الله عنهم ـ وقد اختمرت بشيء يشفّ عن عنقها وما هنالك، فشقّته عليها وقالت: إنما يضرب الكثيف الذي يستر»[1].

وكذلك.. إجماع المسلمين في كل عصر ومصر على أن شعر المرأة من الزينة التي يجب سترها، وسند هذا الإجماع الآية الكريمة التي معنا، إذ لا إجماع إلا عن مستند ـ كذا قال أهل الأصول ـ. فقوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ لم يقل أحد من أهل العلم ـ حتى الذين توسعوا في الاستثناء ـ بأن الشعر داخل فيما ظهر من زينة المرأة.

ومن ثمّ.. فإن الأحكام التي تضمنتها الآيتان الكريمتان ـ بدءاً من قوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾ إلى قوله: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ﴾ ـ أحكام شرعية عامة، ليست مخصّصة بزمان ولا مكان ولا حادثة، لأن الإسلام جاء للقضاء على التبرج الذي كان معهوداً في الجاهلية.. قال تعالى في بيانه الإلهي: ﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ﴾ [الأحزاب: ٣٣].

ومن المعلوم أن من المقاصد الشرعية المحافظة على الأعراض. وستر جسد المرأة وحفظ كرامتها وسيلة من وسائل حفظ الأعراض، وللوسائل أحكام المقاصد. كذا قرّر أئمة الشريعة الإسلامية.

أما ما ذهب إليه الكاتب، فهو سلخ للألفاظ عن مدلولاتها الشرعية والعرفية، وهذا لا يكون إلا من طغيان القلم، والانتصار للرأي.

ثم إن هناك من أثار شبهة أخرى على قضية الحجاب، فَحْواها أن القصد من

---

(١) تفسير القرطبي، ١٢ / ٢٣٠.

الأمر في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ [الأحزاب: ٥٩] ليس فرض زيّ إسلامي، لكن للتمييز بين الحرائر والإماء.. فهو حكم وقتيّ مرتبط بظروف معينة، ومنوط بوضع خاص.. ومتى زال الوضع، وتغيرت الظروف، تعيّن وقف الحكم"(١).

والكلام مع صاحب هذه المغالطة يتجلّى أيضاً في نقطتين اثنتين:

الأولى: نقض كلامه عن السبب الباعث على فرض الحجاب.

والثانية: بيان أن الأحكام تتبع النصوص في عموم الأخذ بها، دون نظر إلى السبب الذي نزلت من أجله.

أما حديثنا عن النقطة الأولى.. فإن جماهير المفسّرين وأئمة الشريعة يرون أن العلة الباعثة على فرض الحجاب هي الحشمة، التي تتمثل في أن تستر المرأة مفاتنها.. وأن معنى قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾ أي يعرفن بالعفة والتستر ، فلا يؤذين بالنظر إليهن، أو بتعرّض الرجال لهن.

ولو نظم صاحب هذه الشبهة الآيات الواردة حول الحجاب في سورتي النور والأحزاب في سلك واحد، لتبين له أن العلة في فرضية الحجاب هي ما قرّرناه.. لا ما قرّره هو من التمييز بين الحرائر والإماء.

ففي سورة الأحزاب يقول الله تعالى في بيانه الإلهي: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ﴿٢٨﴾ وَإِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ

(١) انظر: معالم الإسلام، المستشار محمد سعيد العشماوي، دار سينا للنشر. ط ١ / ١٩٨٩، ص ١٢٤، ١٢٥.

وَٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَ فَإِنَّ ٱللَّهَ أَعَدَّ لِلۡمُحۡسِنَٰتِ مِنكُنَّ أَجۡرًا عَظِيمٗا ﴿٢٩﴾ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ مَن يَأۡتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖ يُضَٰعَفۡ لَهَا ٱلۡعَذَابُ ضِعۡفَيۡنِۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٗا ﴿٣٠﴾﴾ [الأحزاب].. فالسياق القرآني في هذه الآيات يبدأ بالحديث عن تمييز الطيبين والطيبات عن الخبيثين و الخبيثات، ثم عن آداب دخول البيت، وعن غض البصر وحفظ الفروج ـ لمطلق المؤمنين والمؤمنات ـ، وعن فرضية اختمار المرأة حتى لا تبدو زينتها إلا للزوج أو المحارم الذين حدّدتهم الآية على وجه التفصيل.. فالحديث هو عن الاختمار، حتى في البيوت، إذا حضر غير المحارم.

وفي سورة الأحزاب أيضاً يأتي البيان الإلهي بستر العورات داخل المنازل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَن يُعۡرَفۡنَ فَلَا يُؤۡذَيۡنَۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمٗا ﴿٥٩﴾ ۞لَّئِن لَّمۡ يَنتَهِ ٱلۡمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٞ وَٱلۡمُرۡجِفُونَ فِي ٱلۡمَدِينَةِ لَنُغۡرِيَنَّكَ بِهِمۡ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَآ إِلَّا قَلِيلٗا ﴿٦٠﴾﴾ [الأحزاب].. فهذه الآيات تشير ـ كما هو ظاهر من ألفاظها ـ إلى ستر العورات داخل البيوت عن غير الأزواج والمحارم الذين جاء استثناؤهم في الآيات السابقة.

ثم.. كيف يقال بأن العلة التي من أجلها شرع الحجاب هي مجرد التمييز بين الحرائر والإماء، وقد نهى الله ـ جلّ شأنه ـ في بيانه الإلهي المؤمنات أن يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفينه من الخلاخيل ونحوها مما تتحلّى به المرأة في رجلها، فقال: ﴿وَلَا يَضۡرِبۡنَ بِأَرۡجُلِهِنَّ لِيُعۡلَمَ مَا يُخۡفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾ ؟!

إن العلة الباعثة على مشروعية الحجاب تتمثل في هذه الآيات البينات، والتي ذكرها الله في قوله: ﴿ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَن يُعۡرَفۡنَ فَلَا يُؤۡذَيۡنَ﴾..

هذا حديثنا عن النقطة الأولى.. أو بالأحرى: هذا حديث القرآن عن النقطة الأولى !

أما الحديث عن النقطة الثانية، فإنه يتجلى في هذه القاعدة اللغوية والأصولية معاً، والتي استنبطها أئمة الشريعة من نصوص القرآن والسنة النبوية المطهرة، وخلاصتها: أن سبب النزول لا يقوى على تخصيص اللفظ العام، ولا على تقييد اللفظ المطلق. وهذا قرار لغوي وأصولي. فإن نازع صاحب هذه الشبهة في هذه القاعدة، فإننا نحيله إلى ما قررناه سابقاً وأقمنا عليه البرهان من المنطق واللغة و الشرع، وذلك في كتابنا: «أسباب النزول».. وما أومأنا إليه في هذا البحث عند ردّنا على مقولة من يقول بأن الواقع هو الأصل.. فليرجع إليه هناك.





حول حق المرأة في الولاية العامة

ذهب بعض أصحاب القراءة المعاصرة إلى أنه يباح للمرأة المسلمة أن تتولى منصب الإمامة العظمى، وأن قوله ﷺ : «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»[1] يعتبر واقعة عين لتلك المرأة وقومها بخصوصهم لا تتعداهم، وهي إخبار أحدهم للرسول ﷺ أن الفرس مات ملكهم فخلفته على عرشه ابنته، فعلّق الرسول بقوله: «لن يفلح قوم...» الحديث[2].

ومن المؤسف أن هذه المقولة لا نسمعها فقط من أصحاب القراءة المعاصرة، وإنما نسمعها كذلك من طائفة من الدعاة الإسلاميين.

أقول: نسمعها من طائفة كبيرة الآن، وعلى رأسهم الأستاذ الجليل الشيخ محمد الغزالي ـ عليه من الله سحائب الرحمة، وشآبيب المغفرة ـ فإنه ممن ذهب إلى أن الحديث يعتبر واقعة عين لتلك المرأة وقومها. يقول:

«.. وقد تأملت في الحديث المروي في الموضوع، مع أنه صحيح سنداً ومتناً.. ولكن ما معناه ؟

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب المغازي باب كتاب النبي – صلى الله عليه وسلم – إلى كسرى وقيصر.

(٢) انظر: الكتاب والقرآن.. قراءة معاصرة، محمد شحرور، ص ٦٢٤: ٦٥٦.

عندما كانت فارس تتهاوى تحت مطارق الفتح الإسلامي كانت تحكمها ملكية مستبدة مشئومة: الدين وثنيّ، والأسرة المالكة لا تعرف شورى، ولا تحترم رأياً مخالفاً، والعلاقات بين أفرادها بالغة السوء، قد يقتل الرجل أباه أو إخوته في سبيل مآربه، والشعب خانع منقاد. .

وكان في الإمكان ـ وقد انهزمت الجيوش الفارسية أمام الرومان، الذين أحرزوا نصراً مبيناً بعد هزيمة كبرى، وأخذت مساحة الدولة تتقلّص ـ أن يتولى الأمر قائد عسكري، يوقف سيل الهزائم.. لكن الوثنية السياسية جعلت الأمة والدولة ميراثاً لفتاة لا تدري شيئاً، فكان ذلك إيذاناً بأن الدولة كلها إلى ذهاب..

في التعليق على هذا كله قال النبي الحكيم كلمته الصادقة، فكانت وصفاً للأوضاع كلها..».

ثم أشار الشيخ في مقابل ذلك إلى بلقيس ملكة سبأ ـ كما وردت قصتها في سورة النمل ـ ومدى ما كان لها من حكمة ونفاذ رأي، ثم قال: «هل خاب قوم ولّوا أمرهم امرأة من هذا الصنف النفيس ؟ !...».

ثم يقول: «وكل ما أبغي هو تفسير حديث ورد في الكتب، ومنع التناقض بين الكتاب وبعض الآثار الواردة أو التي تفهم على غير وجهها، ثم منع التناقض بين الحديث والواقع التاريخي».

ثم استشهد الشيخ ببعض الشعوب الذين ولّوا عليهم نسائهم ومع هذا أفلحوا وتقدموا، من أمثال ملكة انجلترا فيكتوريا، ورئيسة وزراء بريطانيا تاتشر، وجولدا مائير رئيسة وزراء إسرائيل سابقاً فالقصة عنده ليست قصة ذكورة وأنوثة. إنها قصة

أخلاق ومواهب نفسية، إذ «ما دخل الذكورة والأنوثة هنا؟! فامرأة ذات دين خير من ذي لحية كفور!»[١].

ويقول أهل التحقيق في الجواب عن هذه المغالطة: إن الحديث عامّ، وذلك لعموم لفظ «قوم»، وهي تشمل: الفرس والروم والعرب، وغيرهم من أقوام أهل الأرض. وكذلك كلمة «امرأة» عامة، تشمل بعمومها: ابنة الملك الذي مات، وكلّ امرأة تأتي بعدها. فدلالة الحديث تقرّر أن قوماً تحكمهم امرأة لا خير فيهم، ولا هم يفلحون. ولو أراد النبيﷺ التعليق على خصوص ظرف معين، أو واقعة عين لا عموم فيها، لما زاد على أن يقول ـ وهو أفصح العرب ـ: «لن يفلحوا».. هكذا بمجرد الضمير العائد على أهل فارس المصرَّح بهم في سبب الورود لأن ذكر كل من «قوم» بدلاً من الضمير، ووصف أولئك القوم بتولية أمرهم امرأة ـ حينئذ يكون عارياً من الفائدة تماماً. فكونهﷺ يعدل إلى ذكر هذا الموصوف «قوم»، ويسوقه هكذا نكرة في سياق النفي ـ والنكرة في سياق النفي تفيد العموم ـ ثم يصفه بهذا الوصف الذي يسوق فيه المرأة نكرة كذلك، يقضي لا محالة، وبحكم دلالة الإيماء المعروفة لدى أهل الأصول، والتي تتمثل في أن تعليق الحكم بوصف يؤذن بعلّيّة هذا الوصف لذلك الحكم.. نقول: يقضي إذن هذا الصنيع منهﷺ بأن سبب عدم الفلاح للقوم هو تولية أمرهم امرأة ومن هنا كان استدلال العلماء بهذا الحديث بوصفه تشريعاً عامّاً على عدم جواز ولاية المرأة الولاية العامة. هذا مع دلالة الإجماع

(١) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص ٥٨، ٥٩.

على أن الإمامة العظمى مخصوصة بالرجل دون المرأة.

أما استشهاد الشيخ الجليل محمد الغزالي ببعض الشعوب الذين ولّوا عليهم نساء ومع هذا أفلحوا وتقدموا.. فإننا لا نوافقه عليه، لأنه يقارن بين امرأة تتوفر فيها شروط الكفاءة للمنصب ـ فيما يرى ـ، ورجل لا تتوفر فيه هذه الشروط ليصل إلى النتيجة التي وصل إليها.. مع أنه كان يوجد ـ قطعاً ـ بين الرجال في البلاد التي ضرب بها المثل من لا يقل كفاءة وحكمة ورجحان عقل عنها. فهو يقارن بين امرأة صالحة بحكم صفاتها للرئاسة فيما يرى، وبين رجل لا تؤهله صفاته لذلك، ليصل إلى القول بأنه: « ما دخل الذكورة والأنوثة هنا ؟.. امرأة ذات دين خير من ذي لحية كفور ! ».

ثم.. أيّ فلاح من هذا الذي يتحدث عنه الشيخ ؟ ! أفلاح العدوان والقهر والاستيلاء على أراضي الغير بغير حق ـ كما صنعت جولدا مائير مع العرب، وكما صنعت أنديرا غاندي في تفريق أمر المسلمين وشطر دولتهم شطرين وإبقاء سيطرة الدولة الكافرة على كشمير المسلمة.. إلى غير ذلك من ألوان الظلم والعدوان ـ ؟ ! أم هو فلاح تقنين الشذوذ الجنسي وجعله مباحاً، واقتطاع جزء لا يتجزأ من أراضي الغير ـ كصنيع مارجريت تاتشر ـ ؟ ! إن كان هذا الفلاح في نظر الشيخ، فلعمر الحق.. إن الخيبة خير منه !

على أن الشيخ ـ كما رأينا ـ يتجاهل ما سبق أن وصفناه من دلالة الإيماء، ومن انعقاد إجماع المسلمين من جميع أعصارهم وأمصارهم على خلاف ما يقول.

وبهذا أيضاً، يظهر فساد كل قولة تزعم أن هذا النفي للفلاح منه ﷺ لا جائز أن يكون من قبيل الإنشاء، إذ لا عهد للنفي بـ« لن » بمثله، ولا جائز بأن يكون من الخبر

المحض، لتكذيب الواقع له.. وذلك أنّا نقول:

أما الخبرية والطنطنة بمخالفة الواقع، فقد تبين ما فيه.

وأما الإنشائية، فإن فهم انتفائها - هنا - فهم قاصر، وكأن صاحب هذا الفهم حسب أن المراد بها في نحوٍ ما هنا من النفي بـ«لن» («لن تفلحوا») هو النهي عن الفلاح، فمن ثمّ.. نفاها. وليس الأمر على هذا الخيال، الذي هو بمعزل بالكلية من تحقيق أهل العلم. وإنما المراد من الإنشائية - فيما هنا ونحوه - هو النهي عن ارتكاب ما انتفى عنه الفلاح، أي من الوصف المستجلب لعدمه. فكأنه قال هنا: لا يولّ قوم أمرهم امرأة.. فإنهم إن فعلوا، لن يفلحوا. على حد قوله تعالى - مثلاً - في سورة الكهف: ﴿ إِنَّهُمْ إِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَن تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا ﴾ [الكهف: ٢٠]، أي: لا تعودوا في ملتهم، فإنكم إذا فعلتم، لن تفلحوا أبداً. وتحقيقه: أن الوصف إذا انتفى عن الموصوف بسبب ما هو مطلوب، من جلب مصلحة أو درء مفسدة، كان هذا الانتفاء قاضياً لا محالة بنهي الموصوف عن الاتصاف بذلك الوصف - كما هو مقرر في محله من حديث دلالة الإيماء في الأصول، وعلى ما هو حكم المنطق المستقيم كذلك -. فما الظن لو جمع الانتفاء بسبب الوصف جلب المصلحة ودرء المفسدة جميعاً كالفلاح هنا؟ أليس الفلاح هو الفوز بالمطلوب، والنجاة من المرهوب، على ما هو مقرر في اللغة و الشرع جميعاً - ؟! ولكن الهدى هدى الله يهديه من يشاء![1].

---

(١) هذا ما أملاه علينا العلامة الأستاذ الدكتور إبراهيم عبد الرحمن خليفة عند مناقشتنا معه هذا الحديث.

خاتمة

وفي نهاية هذا البحث يتبين لنا أن علماءنا الأجلاء وضعوا للتأويل قواعد وضوابط محكمة، رأوا أنها الجذر الأساسي لكل تأويل وتفسير.

وإن منهج التأويل وصل على أيديهم - رحمهم الله - إلى درجة عالية من الإحكام والنضج القائم على الأصول العلمية، وذلك بفضل ارتباط هذا المنهج بتفسير القرآن الكريم.

ومع كل هذا.. فإن أنصار التأويل الجديد - أو «القراءة المعاصرة للقرآن» - قد ابتعدوا في أيامنا هذه عن الضوابط وتلك القواعد التي شيّدها علماء الشريعة الإسلامية، واستبدلوا بها مقتبسات من الفلسفة الغربية، حاولوا تطبيقها على الدراسات القرآنية.. فمنهم من يرى بأن التأويل جهد عقلي ذاتي، يخضع النصّ فيه لتصورات المفسر ومفاهيمه وأفكاره، أو هو العلاقة الجدلية القائمة على التفاعل المتبادل بين النص والمفسر. هكذا.. دون ضوابط من شرع أو عقل أو لغة!

وقد حاولت هذه الدراسة أن تكشف هذا التلاعب في حقل الدراسات القرآنية والشرعية، وذلك من خلال مناقشة ثلاثة من دعاة هذه القراءة: الدكتور محمد أركون، والدكتور حسن حنفي، والدكتور نصر أبو زيد، وغيرهم ممن هو شريك لهم في هذا المنهج.

فا للهم إنا نسألك أن تأخذ بأيدينا جميعاً إلى سواء السبيل. وصلّ اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

ملحق

النص القرآني وإهداره على عتبة المقاصد

ألتزم في هذا الملحق، كما أسلفت، منهجي الذي التزمته في المقالتين، وهو يتضمن أمرين اثنين:

أولهما المنهج العلمي الذي ينبغي أن يتبع في تفسير النص القرآني وذلك لما لتفسيره من خطورة الشأن وجسامة القدر المستدعي بالضرورة للزوم أقصى غايات الاحتياط، وبذل منتهى المجهود بالجد والأناة معا في تحصيل العلوم واتقان اللسان ولزوم التقوى وغير ذلك من كل ما لابد منه مسبقا لصحة التعرض لمعاني كلام الله سبحانه وتعالى فما الظن بمن يهجمون أيامنا هذه على تفسير القرآن دونما استعداد له بما هو ضروري التقدم عليه من أدوات الاجتهاد حتى أتوا من ذلك بما يمجه العقل مما يندى له جبين كل مسلم يغار على ربه وكتابه ودينه، والإنسان في هذه الحال لا يملك إلا أن يردد من أعماق قلبه قبل طرف لسانه اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون

وثانيهما: تصحيح الخطأ بل الانحراف الذي وقع فيه أصحاب القراءة المعاصرة للقرآن الكريم مما يسمى بالتأويل الزمني «تاريخية النصوص المقدسة» ذاك التأويل الذي يستثني من الخطاب النصي كل من لم يكونوا في زمنه ويوجب عليهم فهم النص على وجه مغاير لخطاب الزمن السابق وبهذا المفهوم تسقط الحدود، وما يسمى كذلك بالتأويل اللغوي الذي يعتمد على فلسفة تحليل طبيعة اللغة في دلالتها على المعاني،

وخاصة المعاني التي لها دلالات موضوعية تتوالد في ذهن الملتقي وتتمدد برموز اللغة.

وقد اعتمد بعضهم في هذا التأويل فلسفة اللغوي النمساوي «دي سوسير» والتي مؤداها أن اللغة لا تحمل معنى موضوعيا خارج المتلقي لها إشارة إلى أن المعنى القرآني هو ذلك المعنى الذي ينطبع في أذهان المتلقين بحكم ما تنتجه ثقافتهم من عملية التلقي للنص القرآني وأن المعنى القرآني الذي يحصل في أذهان أهل زمن ما من ذوي ثقافة معينة ليس هو المعنى الذي يحصل بالضرورة في أهل زمن آخر. ولا يخفى أن هذا التأويل يفضي أيضا إلى إهدار كثير من الأحكام وعلى الرغم من أن هذا الكتاب -مقالتان في التأويل- قد أدى غرضه المطلوب منه آنذاك من بيان لبطلان هذا التأويل وطمأن جمهور المسلمين، الراضين بالله ربا وبالإسلام دينا وبسيدنا محمد ﷺ نبيا ورسولا، أن المستقبل لهذا الدين الإسلامي العظيم ولو كره هؤلاء العلمانيون، إلا أن دهاقنة هذه القراءة عادوا من جديد لا ليخترقوا حواجز اللغة هذه المرة بل لينسفوا التشريعات القرآنية كلها بمعول مقاصد الشريعة!

وهذا ما دعاني إلى كتابة هذا الملحق لنفي تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين.

وأعود فأقول إن موضوع البحث في هذا الملحق هو النص القرآني وإهداره على عتبة المقاصد الشرعية ولكي أبين هذا الوهم أحب أن ألفت النظر إلى عدة نقاط هامة في مقاصد الشريعة الإسلامية تكون صمام الأمان الذي يقينا من الشرود عن الأحكام التي أرادها الله لعباده

النقطة الأولى:

المقاصد: جمع مقصد، والمقصد والقصد طلب الشيء والتوجه بالإرادة إليه فقولنا قصده وأمَّه بمعنى واحد. كذا تقول كتب اللغة.

ومقاصد الشارع من شرعه تعني متطلباته ومراداته بها من عباده[1] وفي البيان الإلهي نصوص كثيرة تثبت أن الله سبحانه وتعالى مقاصد أي مطالب ومرادات تتضمنها الشرائع التي ألزم بها عباده وتؤكد أنها جميعا ترعى خيرهم ومصالحهم ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ وَيُذْهِبَ عَنكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَىٰ قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ﴾ [الأنفال: ١١]، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤]، وقوله: ﴿مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧] ...إلى غير ذلك.

والناظر في هذه الآيات يجد أنها تصرح بمطالب الشارع ومقاصده أي مراداته مما شرع لعباده من مبادئ وأحكام وقد استوفينا الكلام على هذه الآيات تفسيرا وتعليلا في كتابنا «التعليل في القرآن والسنة» وبوسعك الآن أن تسأل عن الفوائد المترتبة على التعليل في كتاب الله سبحانه وتعالى وكذلك في سنة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم، والجواب يتجلى في الأمور التالية:

أولاً: تعدية ما لم ينص عليه إلى ما نص عليه. وهذا في علة القياس أي أننا نتخذ من الأحكام وعللها وغاياتها أصولا ومقيسا يرد إليها أشباهها ونظائرها.

---

(١) ينظر إشكالية تجديد أصول الفقه. د.البوطي ص ٢٤٥

ثانياً: التعليل يفيدنا بأن الشريعة إنما جاءت لتحقيق المصالح ودرء المفاسد تفضلا منه سبحانه وتعالى على عباده وما من حكم شرعي إلا وهو تحقيق مصلحة أساسها المحافظة على الدين أو النفس أو العقل أو العرض أو المال وأن هذا يبدو من الشريعة في جملة مقاصدها ولا يمكن أن يكون حكم شرعي إلا وهو متجه إلى ناحية من هذه النواحي.

ثالثاً: التعليل ينبه العقل إلى حكمة الشيء وسببه المصحح والمقتضي له في منطقه المستقيم فيبعث ذلك النفس بحكم ما أثمر فيها من فرط الامتناع بالحكم على الإقبال على الامتثال بهمة ونشاط ومن ثم كان ما يضاد ذلك من عدم ذكر الله لعلل بعض الأحكام وإن شئت قلت من سوق لبعض الأحكام غير معللة هو من باب الابتلاء للنفس ببعض ما يشق عليها من طلب الإذعان دون معرفة السبب أو الحكمة المقتضية للحكم.

رابعاً: الباري سبحانه وتعالى يسوق بما يذكر لنا من العلل المقتضية لأحكامها برهانا جزئيا عمليا على حكمته في تلك الأفعال المعينة ومن ثم نستفيد منه نحن برهاناً كلياً نظرياً على حكمته في جميع أفعاله وأحكامه من قِبَلِ أن الكامل الجدير بالكمال الحقيقي لا يمكن أن يقصر كماله على حال دون حال فإن كان مما لا ريب فيه أن الحكمة هي الكمال وأن ما يضادها ـ وهو العبث ـ هو النقص، كان ما تحقق منها في بعض الأفعال برهانا على تحققها في الجميع وإلا لزم التحكم والترجيح بدون مرجح. وترجيح الشيء بدون مرجح في مرتبة العدم، ووصفه تعالى بالكمال حينا وبالنقص آخر محال نحسبه في غاية الظهور

خامساً: كذلك يعلمنا الله من خلال تعليله لأحكامه أن تكون أحكامنا مبررة حتى لا نسوق من أحكامنا ماهو جزافي غير مصحوب بحيثياته المنطقية المصححة له.

سادساً: وفي بيان التعليل نتبين رحمة الله البالغة بالناس وذلك من وجهين:

أولهما: تتمثل في لفتهم بهذا التعليل إلى جميع ما سبق، بدل من أن يكلهم إلى أنفسهم في تبينه واكتشاف أمره لو لم ينبههم إليه بذكر العلة صراحة.

ثانيهما: تتمثل في أن حقه عز وجل على عباده أن يطاع طاعة مطلقة تتمثل فيها جميع أوامره وتجتنب جميع نواهيه فإذا ذكر لهم مع ذلك ما يقنع أنفسهم وعقولهم بسلامة الحكم كان ذلك ولا ريب رحمة منه بعباده [1]، وصدق الله إذ يقول: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾.

بقي أن أجيب عن سؤال آخر يأتي على أعقاب هذه المسألة، وهو أليس في نزول الأحكام الشرعية مرتبطة بأسبابها من الوقائع والنوازل ما من شأنه أن يدل على ارتباط الحكم بواقعته في كل مسألة إنما يكون على وفق مصلحة معينة يرمي إلى تحقيقها من وراء ذلك الحكم؟

والجواب: بلى ولكن الشارع الحكيم لم يلتفت بهذا الاقتران الفعلي بين الأحكام ومقاصدها عن طريق مناسبات النزول حتى قرنها بالبيان القولي في نصوص الذكر الحكيم ولعل القارئ بعدما رأى من هذا التحقيق لا تبقى في نفسه شائبة ريب بحال أن ينخدع بما يقول الدكتور أبو يعرب المرزوقي من أن ربط الشريعة الإسلامية

(١) ينظر التعليل في القرآن والسنة ص٣١٧ .

بمقاصد الله في عباده غير مشروع لا عقلا ولا نقلا بل إنه السبيل الأوحد إلى الإلحاد

وقد أجاب شيخنا العلامة محمد سعيد رمضان البوطي على هذا الوهم بما مفاده:

يترتب على ذلك نفي مراد الله بما أمر به وشرعه لعباده أي أنه شرع الأحكام دون أن يكون له أي قصد أي مراد في هذا الذي شرعه!.. وهل العبث الذي يتنزه الله عز وجل عنه إلا هذا؟

كيف السبيل إلى إلغاء المقاصد الإلهية، وهو جل اسمه القائل: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] أليست الرحمة المودعة في شرع الله الذي بعث به رسوله مقصدا ومرادا له؟ وكذا سبحانه مِنْ قائل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِ﴾ [النحل: ٩٠] أليس العدل والإحسان وإيتاء ذي القربى ـ وهو ما ينطوي عليه الشرع ـ من مقاصد الشارع ومراداته؟ إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة في كتاب الله سبحانه وتعالى.

قلت: مقاصد الشريعة إنما هي مقاصد القرآن الكريم والسنة النبوية، لا أقل من ذلك ولا أكثر

والإجماع معقود على أن الشريعة قصد بها مصالح الخلق الدينية والدنيوية

قال الشاطبي: الشارع وضع الشريعة على اعتبار مصالح باتفاق[١]. وقال العلامة الشاه ولي الله الدهلوي: «وقد يظن أن الأحكام الشرعية غير متضمنة لشيء من المصالح وهذا ظن فاسد تكذبه السنة وإجماع القرون المشهود لها بالخير»[٢].

---

(١) ينظر الموافقات ١/ ١٣٩

(٢) ينظر حجة الله البالغة ١/ ٢٧

ثم يقول شيخنا البوطي والإشكال المنطقي المنبثق في ذهن الدكتور أبي يعرب من جراء القول بدوران الشريعة على المقاصد ـ مصالح العباد ـ يتفرع إلى إشكالين اثنين:

أولهما: القول بالمقاصد يستلزم القول بأن أحكام الله تعالى سائرة وراء مصالح العباد فتكون الأسبقية التاريخية أو الزمنية إذن للمصالح على أحكام الله مع أن الثابت يقينا فيما أجمع عليه علماء العقيدة أن الصلاح والفساد في الأفعال والأشياء ثمرتان لأحكام الله تعالى فالأسبقية الزمنية لأحكامه لا لظاهرة المصالح والمفاسد

والجواب على هذا الإشكال أن ما هو مصالح العباد فيما يتراءى لنا ليس سببا ذاتيا للمصالح بل لا يعدو أن يكون سببا «جعليا» جعله الله كذلك بأن ربط بينه وبين الأحكام التي أمر بها برباط التأثير، بل لا يعدو أن يكون علامة مجردة وضعها الله تدل على ما نحسب أنه نتيجة وسبب له.

فإن قلت: فما قيمة السبب؟ قلنا: الفاطر الحكيم أبدع هذا العالم على نظام من السببية المنبئة عن وجود المسبب ألا وهو الله فنظم هذه الأشياء المنثورة في سلك من التلازم والسببية الجعلية وأقام بين عباده الشرائع المنسجمة معها.

يقول الشاطبي رحمه الله: «وإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما فهو الواضع لها مصلحة وإلا فكان يمكن عقلا ألا تكون كذلك إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية»[1]، إذن فلا أسبقية للمصالح على أحكام الله ولا أسبقية لأحكامه على ما قد قضاه بربط الأشياء بعضها ببعض برباط السببية بل كل ذلك

(١) ينظر الموافقات ٢/ ٣١٥

قضاء مبرم في علمه وحكمه تعالى من الأزل.

الإشكال الثاني: ما استشكله من أن علماء المسلمين نفوا العلة الغائية عن الله في علم الكلام ثم عادوا فأثبتوها ونسبوها إليه في علم أصول الفقه عندما نسبوا إليه المقاصد في تشريعاته لعباده.

ولكي يستبين الجواب على هذا الإشكال لابد من معرفة ثلاثة أشياء:

أولا: العلة الغائية، ثم بيان تنزه الله عنها ثانيا، ثم نبين استقلالية القول بالمقاصد في الشريعة الإسلامية عن العلة الغائية ثالثا.

أما العلة الغائية فهي المطلب المستكن رغبة في النفس بحيث يدفع صاحبه إلى سلوك الأسباب التي يحتل هذا المطلب الخفي في النفس إلى حقيقة ماثلة في الخارج.

فالعلة الغائية مطلب نفسي في بادئ الأمر ثم تصبح حقيقة ماثلة للعيان في النهاية والواسطة بينهما هي الأسباب المادية.

ومن الواضح إذن أن العلة الغائية مظهر لعجز الإنسان عن تحقيق مطالبه مباشرة دون وساطة أسباب. إذن الله عز وجل منزه عن العلة الغائية في أفعاله وأحكامه كافة إذ هو الخالق لكل شيء وهو الذي أعطى كل شيء بعد خلقه له فاعليته ووظيفته. وصدق الله القائل عن ذاته: ﴿أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه ٥٠].

بقي أن نبين استقلالية القول بالمقاصد في الشريعة الإسلامية وانفصاله في هذه المسألة التي أتينا على بيانها وهي العلة الغائية وتنزه الله عن نسبتها إليه فنقول: إن قول علماء المسلمين في علم أصول الفقه: أحكام الله مشروعة لمصالح العباد ـ وهي

مقاصد الشريعة- وقولهم في علم الكلام «أفعال الله لا تعلل بالعلل الغائية» غير واردين على مراد واحد لهم بالعلة، فالعلة التي يتحدثون عنها في علم الكلام هي العلة العقلية الغائية

أما قولهم في علم أصول الفقه بدوران أحكام الشريعة على المقاصد التي هي مصالح العباد، فقد علمت جوابه من خلال جواب الإشكال الأول، وهو: أن الله هو الذي خلق الأشياء وأقام علاقة ما بينها فجعل بعضها مصالح للعباد، وبعضها مفاسد لهم.

ولكن للمستشكل أن يقول فلماذا أدرج الأصوليون هذه المصالح أو المقاصد في سلك التعليل وصنفوها في درجات متفاوتة من القوة كالعلة المؤثرة والملائمة والمناسبة وما دون ذلك؟ والجواب: أن تسمية المقاصد أو المصالح عللا إنما هو مصطلح فقهي بعيد كل البعد عن المصطلح الفلسفي للكلمة وإنما مرادهم بإطلاق هذا المصطلح أن الله أقام هذا الوصف علامة على تعلق حكم ملائم له بالمكلف ولا أن التلائمة بين الوصف والحكم ليس موجبا للعلية العقلية وإنما هو تناسق بخلق الله عز وجل[1].

النقطة الثانية:

لا جرم إذن أن النصوص الشرعية جاءت لتحقيق مقاصد الشارع الراجعة إلى الحفاظ على تحقيق مصلحة الخلق في العاجل والآجل ودفع المفسدة عنهما كذلك في العاجل والآجل كما أن المقاصد هي التي تكشف عن الغاية الكلية أو الجزئية التي

(١) ينظر إشكالية تجديد أصول الفقه بحث شيخنا البوطي بتصرف واختصار ص ٢٤٩ وما بعدها

ترسمها الشارع الحكيم من تشريعه فتصبح بذلك وسيلة للكشف عن الحكمة التشريعية التي تأتي من وراء الحكم.

وإذا ثبت أن الأمر كذلك فينبغي أن نعلم هنا أمرين اثنين

الأمر الأول: مقاصد الشرع ليست بحد ذاتها دليلا مستقلا على الأدلة الشرعية، شأنها شأن الكتاب والسنة والإجماع والقياس حتى يصبح بناء الأحكام الجزئية عليها وحدها كما قد يتصورها بعض الباحثين وإنما هي معنى كلي استخلص من مجموع جزئيات الأحكام المأخوذة من أدلتها ومصادرها الشرعية. فتحقيق مصالح العباد معنى كلي والأحكام التفصيلية المناطة بأدلتها الشرعية جزئيات له، ولما كان الكلي لا يتقوم إلا بجزئياته فقد كان لابد لاعتبار حقيقة المصلحة في أمر ما من أن يدعمه دليل من الأدلة الشرعية التفصيلية[1] .

الأمر الثاني: لابد إذن أن ننظر إلى المقاصد من جهة الدليل. فلا تقصيد إلا بدليل فنسبة مقصد ما إلى الشريعة هو كنسبة قول أو حكم إلى الله تعالى لأن الشريعة شريعته والقصد قصده والقول بأن مقصود الشريعة كذا وكذا من غير إقامة الدليل على ذلك هو قول على الله بغير علم وبغير حق[2] .

وبكلمة موجزة أقول: مقاصد الشريعة ليست بخارجة أو منفكة عن نطاق النصوص ذاتها بل إن النصوص جاءت لتحقيقها ومن ثم لا ينبغي أن تفهم

(١) ينظر الموافقات ٣/ ٥ ، ضوابط المصلحة: ١٢٧ - ١٢٨

(٢) ينظر الفكر المقاصدي قواعده وفوائده ص ٥٠

النصوص الشرعية أو تؤول تأويلا بعيدا عن مقصد الشرع، إذ القاعدة أن كل نص يحمل تحقيق مقصد إلهي ينبغي أن يكون ذلك المقصد معينا على فهم النص، ذلك أن الإتيان بمقصد من خارج النص يفهم النص على أساسه يفضي إلى الزيغ والانحراف في التأويل فالنص الشرعي تجسيد لإرادة الشارع في تحقيق مقصد معين ومن هنا فإن على المفسر أو المؤول استفراغ وسعه وجهده في تدبر النص على وفق مقصد الشارع منه.

النقطة الثالثة : طرق الكشف عن مقاصد الشريعة

هذه النقطة كما لا يخفى هي مفتاح الكشف عن مقاصد الشريعة وهي أيضا المفتاح الذي به نغلق الباب على أدعياء المقاصد والمتقولين عليها

من أجل هذا سأعرض في هذه النقطة طرق هذه المقاصد ثم أعرض لما قد يرد عليها من أوهام لأناقشها وأثبت بطلانها وأعود بعد ذلك لبيان أن هذه الطرق محدودة بضوابط لغة العرب

والسؤال الآن: على أي نحو تحصل للمجتهد إدراك المقاصد الشرعية؟ ونحن قد قررنا فيما مضى في النقطة السابقة بأن النص ثياب المقصد الشرعي

هذا وقد أوضح الشاطبي في موافقاته كيفية معرفة ما هو مقصود للشارع مما ليس مقصودا وقبل بيان هذه الكيفية يلخص مواقف العلماء من مسألة الكشف عن هذه المقاصد وهذه المواقف وهي:

الموقف الأول: الاتجاه الظاهري الواقف عند الألفاظ فهي المعبرة وحدها عن

مقاصد الشرع ولا يمكن أن تلتمس إلا منها

وهذا الموقف انتقده الشيخ ابن عاشور بأنه أوشك أن ينفي عن الشريعة نوط أحكامها بالحكمة لأنهم نفوا القياس والاعتبار للمعاني ووقفوا عند الظواهر فلم يتجاوزوها على أن أهل الظاهر يقعون بذلك في ورطة التوقف عن إثبات الأحكام فيما لم يروا فيه عن الشارع حكم من حوادث الزمان وهو موقف خطير يخشى على المتردد فيه أن يكون نافيا عن الشريعة الإسلامية صلاحها لجميع العصور

والموقف الثاني: الاتجاه الباطني القديم «القراءة التأويلية الحديثة» فقد نهج هؤلاء وجهة مناقضة للوجهة الظاهرية الأولى فذهبوا إلى أن للنصوص ظواهر وبواطن والمقاصد الحقيقية إنما هي قائمة في معان باطنة لا تدل عليها ظواهر النصوص لذلك فإن معرفة هذه المقاصد ينبغي أن تلتمس في هذه المعاني الباطنة ولا رجوع في ذلك إلى الألفاظ

وهؤلاء كذلك انتقدهم ابن عاشور في الإهمال المطلق لدلالة الظواهر في التعرف على مقاصد الشرع[1] ومن ثم فالمنهج السوي الخارج من بين فرث ودم لبنا سائغا للشاربين في التعرف على المقاصد هو أن تلتمس في ظواهر النصوص والمعاني والعلل وسياق الكلام والقرائن

وهنا أحب أن ألفت النظر إلى أن الظاهرية والباطنية ليستا نزعتين تاريختين آلتا إلى الانقراض بل هما متجددتان في أثواب مختلفة عبر العصور وفي عصرنا هذا

(١) ينظر الموافقات ٢/ ٢٩٢ ومقاصد الشريعة ص ٢٧، ٢٨

الظاهرية الجدد الذين شأنهم الجمود العنادي عند ظواهر ما يروق لهم من النصوص في الأحكام التشريعية وأصحاب القراءة المعاصرة الذين يتوهمون مقاصد تشتق من معان لا صلة لها بالنصوص ثم يبنون عليها أحكاما تؤول إلى إهدار ما هو معلوم من الدين بالضرورة وتكر على مادلت عليه النصوص بوجهة القطع بالبطلان

وليست الدعوى المبدئية إلى تعطيل الحدود وإباحة الربا والمساواة في الميراث وغير ذلك مما هو في مقامها اعتبارا لمقصد التقدمية ومساوقة روح العصر إلا تحقيقات للنزعة الباطنية في الكشف عن مقاصد الشرع(١) ولقد بحث الأصوليون طرق الكشف عن مقاصد الشريعة بحثا جزئيا ضمنيا أثناء حديثهم عن مسالك التعليل وعن المصلحة إلى أن جاء الشاطبي وابن عاشور فأحدثا طفرة في قضية البحث عن المقاصد وطرق كشفها وقد عنون الشاطبي عن هذا المبحث بقوله: فصل بيان الجهات التي يعرف بها مقاصد الشرع، وعنون لها الشيخ ابن عاشور طرق اثبات المقاصد الشرعية. وإليك نص ابن عاشور في ذلك: الطريق الأول وهو أعظمها، استقراء الشريعة في تصرفاتها وهو على نوعين أعظمهما استقراء الأحكام المعروفة عللها الآئل إلى استقراء تلك العلل المثبتة بطرق مسالك العلة فإن باستقراء العلل حصول العلم بمقاصد الشريعة بسهولة لأننا إذا استقرينا عللا كثيرة مستقرأة في كونها ضابطا لحكمة مستمدة أمكن أن نستخلص منها فنجزم بأنها مقصد شرعي كما يستنتج من استقراء الجزئيات تحصيل مفهوم كلي حسب قواعد المنطق. مثاله: أننا

(١) ينظر فصول في الفكر الإسلامي ص ١٤٥

إذا علمنا علة النهي عن المزابنة الثابتة بمسلك الإيماء في قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح لمن سأله عن بيع التمر بالرطب: «أينقص الرطب إذا جف؟ قال نعم. قال: فلا إذن».

فحصل لنا أن علة تحريم المزابنة هي الجهل بمقدار أحد العوضين وهو الرطب منهما المبيع باليابس وإذا علمنا النهي عن بيع الجزاف بالكيل وعلمنا جهل أحد العوضين بطرق استنباط العلة وإذا علمنا إباحة القيام بالغبن وعلمنا أن علته نفي الخديعة بين الأمة بنص قول الرسول صلى الله عليه وسلم للرجل الذي قال له إني أخدع في البيوع «إذا بايعت فقل لا خلابة» إذا علمنا هذه العلل كلها استخلصنا منها مقصدا واحدا وهو إبطال الضرر في المعاوضات. فلم يتبق خلاف في أن كل تعاوض اشتمل على خطر أو غرر في ثمن أو مثمن أو آجل فهو تعاوض باطل ومثال آخر وهو أننا نعلم النهي عن أن يخطب المسلم على خطبة مسلم آخر والنهي عن أن يساوم على سومه ونعلم أن علة ذلك هو ما في ذلك من الوحشة التي تنشأ عن السعي في الحرمان من منفعة مبتغاة.... فنستخلص من ذلك مقصدا وهو دوام الأخوة بين المسلمين نستخدم ذلك المقصد لإثبات الجزم بانتفاء حرمة الخطبة بعد الخطبة والسوم بعد السوم إذا كان الخاطب الأول والسائم الأول قد أعرض عما رغب فيه.

والنوع الثاني من هذا الطريق استقراء أدلة أحكام اشتركت في علة بحيث يحصل لنا اليقين بأن تلك العلة مقصد مراد للشارع مثاله النهي عن بيع الطعام قبل قبضه، علته طلب رواج الطعام في الأسواق والنهي عن بيع الطعام بالطعام نسيئة إذا حمل

على إطلاقه عند الجمهور، علته ألا يبقى الطعام في الذمة فيفوت رواجه والنهي عن الاحتكار في الطعام لحديث مسلم عن معمر مرفوعا (من احتكر طعاماً فهو خاطئ) علته إقلال الطعام من الأسواق فبهذا الاستقراء يحصل العلم بأن رواج الطعام وتيسير تناوله مقصد من مقاصد الشريعة فنعمد إلى هذا المقصد فنجعله أصلا ونقول: إن الرواج إنما يكون بصور من المعاوضات والإقلال إنما يكون بصور من المعاوضات إذ الناس لا يتركون التبايع.

فما عدا المعاوضات لا يخشى معه عدم رواج الطعام ولذلك قلنا تجوز الشركة والتولية والإقالة في الطعام قبل قبضه ومن هذا القبيل كثرة الأمر بعتق الرقاب الذي دلنا على أن مقاصد الشريعة حصول الحرية

والذي ينبغي أن نتبينه في هذا الطريق هو أن العلة عند الأصوليين يراد بها معنيان:

الأول: الوصف الظاهر المنضبط المناسب الذي جعله الشارع موجبا للحكم ومعرفا له ومثاله الزنى الذي جعله علة للرجم والجلد، والقتل العمد الذي جعله علة مناسبة للقصاص، وعقد النكاح الذي جعله الشارع علة لحل الاستمتاع. فهذه جميعها أوصاف ظاهرة غير خفية وكذلك فهي أوصاف منضبطة أي أنها غير مضطربة بحيث لم تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان ولذا لم تجعل المشقة علة الفطر والتخفيف على المسافر بالقصر في رمضان وإنما أناطه بالسفر كونه منضبطا ظاهراً.

أما أن تلك الأوصاف مناسبة فمعناها أن من شأن ترتب الحكم عليها أن تفضي إلى تحقيق مصلحة مقصودة للشارع.

وأما أنها موجبة للحكم فذاك لأنها تستدعي ما أناط الشارع بها من أحكام وربط وجود الحكم بها بحيث يدور معها وجودا وعدما كالسرقة التي توجب حكم قطع اليد والزنى الذي يوجب حكم الرجم إن كان محصنا أو الجلد إن كان بكرا والقتل العمد الذي يوجب القصاص.

وأما المعنى الثاني للعلة فهو المعنى المناسب لتشريع الحكم وهو ما عبر عنه الشاطبي بقوله في تعريفه للعلة: هي الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي، فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر فالعلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة نفسها فطنتها ظاهرة كانت أو غير ظاهرة منضبطة أو غير منضبطة[1] وبناء على هذا فإن الأحكام الشرعية متضمنة للمصالح التي يضعف احتمال أن يكون المراد منها غير ما هو ظاهرها بحسب الاستعمال العربي بحيث لا يشك في المراد منها إلا من شاء أن يدخل على نفسه شكا لا يعتد به ألا ترى أنا نجزم بأن معنى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣] أن الله أوجبه

ولو قال أحد إن ظاهر هذا اللفظ أن الصيام مكتوب في الورق لجاء خطأ من القول فالقرآن لكونه متواتر اللفظ قطعيه يحصل اليقين بنسبة ما يحتوي عليه إلى الشارع تعالى ولكنه لكونه ظني الدلالة يحتاج إلى دلالة واضحة يضعف تطرق احتمال معنى ثان إليها فإذا انضم إلى قطعية المتن قوة ظن الدلالة تسنى لنا أخذ مقصد شرعي منه يرفع الخلاف عند الجدل في الفقه. مثل ما يؤخذ من قوله تعالى

(١) ينظر التعليل في القرآن والسنة ص ٢٤ وما بعدها

﴿ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴾ [البقرة: ٢٠٥] وقوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ ﴾ [النساء: ٢٩] وقوله: ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ [الإسراء: ١٥] وقوله: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ﴾ [المائدة: ٩١] وقوله: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج: ٧٨] وفي كل آية من هذه الآيات تصريح بمقصد شرعي أو تنبيه على مقصد شرعي.

وقبل أن أنتقل عن هذا الطريق ينبغي أن ألفت النظر إلى أن القرآن قطعي الثبوت باتفاق وأما دلالته فتارة تكون قطعية الدلالة إذا كان لفظه لا يقبل التأويل ولا يحتمل إلا معنى واحدا مثل ﴿ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ﴾ [النساء: ١١] وتارة يكون ظني الدلالة إذا كان نصه يحتمل التأويل ويقبل أكثر من معنى مثل: ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ [الفتح: ١١].

وأعتقد أننا الآن لسنا بصدد التحقيق في هذه المسألة وبيان أدلة القائلين بظنية الدليل اللفظي والقائلين بأن منه ما يفيد العلم ومنه ما يفيد الظن وإنما الذي يهمنا في هذا المقام هو بيان أن القرآن قطعي الثبوت. وبعضه قطعي الدلالة وبعضه ظني الدلالة أي في التعيين لكن المعاني الكلية قطعية فالقرآن قطعي في ثبوته قطعي في كلياته ظني في بعض دلالاته في التعيين.

الطريق الثالث: السنة المتواترة وهذا الطريق لا يوجد له مثال إلا في حالين:

الحال الأول المتواتر المعنوي الحاصل من مشاهدة عموم الصحابة عملا من النبي صلى الله عليه وسلم فيحصل لهم علم بتشريع في ذلك يستوي فيه جميع المشاهدين وإلى هذا الحال يرجع قسم المعلوم من الدين بالضرورة وقسم العمل الشرعي القريب من المعلوم ضرورة، مثل مشروعة الصدقة الجارية المعبر عن بعضها

بالحبس وهذا العمل هو الذي عناه مالك حين بلغه أن شريحا يقول بعدم انعقاد الحبس [1] ويقول أن لا حبس عن فرائض الله، فقال مالك: رحم الله شريحا تكلم ببلاده يعني الكوفة ولم يرد المدينة فيرى آثار الأكابر من أزواج النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعين بعدهم وما حبسوا من أموالهم "لا يطعن فيها طاعن" وهذه صدقات رسول الله صلى الله عليه وسلم سبعة حوائط، وينبغي للمرء ألا يتكلم إلا فيما أحاط به خبرة

الحال الثاني: تواتر عملي يحصل لآحاد الصحابة من تكرر مشاهدة أعمال رسول الله صلى الله عليه وسلم بحيث يستخلص من مجموعها مقصدا شرعيا

ففي صحيح البخاري عن الأزرق بن قيس قال كنا على شاطئ نهر بالأهواز قد نضب عنه الماء فجاء أبو برزة الأسلمي على فرس فقام يصلي وخلى فرسه، فانطلقت الفرس، فترك صلاته وتبعها حتى أدركها فأخذها ثم جاء فقضى صلاته، وفينا رجل له رأي فأقبل يقول: انظروا إلى هذا الشيخ ترك صلاته من أجل فرس فأقبل فقال ما عنفني أحد مذ فارقت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال إن منزلي متراخ فلو صليت وتركت الفرس لما آت أهلي إلى الليل

وذكر أنه صحب رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأى من تيسيره فمشاهدته أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم المتعددة استخلص منها أن من مقاصد الشرع التيسير فرأى أن قطع الصلاة من أجل إدراك فرسه ثم العود إلى استئناف صلاته اولى

(١) هي الأوقاف، والوقف هو تحبيس الأصل وتسبيل المنافع

من استمراره على صلاته مع تجشم مشقة الرجوع إلى أهله راجلا. فهذا المقصد بالنسبة إلى أبي برزة مظنون ظنا قريبا من القطع ولكنه بالنسبة إلى غيره ـ الذين يروى إليهم خبره ـ مقصد محتمل لأنه يتلقى منه على وجه التقليد وحسن الظن به ولقد جاء الشاطبي في آخر كتاب المقاصد من تأليفه الموافقات بكلام أرى من المهم إثبات خلاصته باختصار، قال: إن مقصد الشرع يعرف من جهات:

إحداها: مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي فإن الأمر كان أمرا لاقتضائه الفعل موقوع الفعل عنده مقصود للشارع وكذلك النهي في اقتضاء الكف.

الثانية: اعتبار علل الأمر والنهي كالنكاح لمصلحة التناسل والبيع لمصلحة الانتفاع بالمبيع.

الثالثة: أن للشارع في شرح الأحكام مقاصد أصلية ومقاصد تابعة، فمنها منصوص عليه، ومنها مشار إليه، ومنها ما استقرئ من المنصوص، فاستدللنا بذلك على أن كل ما لم ينص عليه مما ذلك شأنه هو مقصود للشارع . انتهى حاصل كلامه[١].

وقد أضاف إلى هذه الطرق طريقة السلف في رجوعهم إلى مقاصد الشريعة مع ضبطها بغيرها حيث قال: وهذا البحث ينزل منزلة طريق من طرق إثبات المقاصد الشرعية ولكني لم أعده في عدادها من حيث إني لم أجد حجة في كل قول من أقوال السلف إذ بعضها غير مصرح صاحبه بأنه راعى في كلامه المقصد وبعضها فيه التصريح أو ما يقاربه ولكنه لا يعد بمفرده حجة لأن قصاره أنه رأى من صاحبه في

(١) ينظر مقاصد الشريعة ص ٢٤

فهم مقصد الشريعة ولكن مناط الحجة لنا بأقوالهم أنها دالة على أن مقاصد الشريعة على الجملة واجبة الاعتبار وأن أقوالهم أيضا لما تكاثرت قد أنبأتنا بأنهم كانوا يتقصون بالاستقراء مقاصد الشريعة من التشريع.[1]

وبعد فلعلنا استوفينا من خلال هذا النقل الموجز عن الشيخ ابن عاشور بيان طرق الكشف عن مقاصد الشريعة، والنتيجة التي نسعى إلى إثباتها الآن هي أن الوصول إلى مقصد الشرع إنما يتجلى في طريقتين:

الأولى: تتبع النصوص التي جاءت بتعليلات في القرآن والسنة لنعرف منها مقاصد الشرع ومراداته

الثانية: استقراء الأحكام الجزئية وتتبعها والتأمل فيها وضم بعضها إلى بعض من أجل الوصول إلى مقصد كلي قصده الشارع من تشريع هذه الأحكام الجزئية.

والآن وقد انتهينا من عرض هذه الطرق التي يجب أن تنضبط بها المقاصد الشرعية فإنه قد يرد على أعقاب ذلك سؤالان اثنان:

أولهما: ما العلاقة بين الطرق الدالة على التعليل والطرق الدالة على المقاصد؟

ثانيهما: ما العلاقة أيضا بين المقاصد ولسان العرب؟

فهذان أمران رأيت أن أختم بهما هذه النقطة وأن أبين موقعهما من جملة الطرق التي ذكرناها وكيف أنها تتفق وتختلف، فإن نظرة بعض الكاتبين في هذا المجال قد أوهمت أن هذين الأمرين هما من الطرق الكاشفة عن المقاصد .. هكذا بإطلاق.

---

(١) ينظر مرجع سابق ص ٦٦

ولنبدأ بالأمر الأول منهما، وهو مسالك التعليل:

والمراد بها الطرق التي يتعرف بها المجتهد على علل الأحكام الشرعية أو غيرها وهذه العلل إما أن يكون الشارع قد نص عليها صراحة في نصوصه سواء أكان نصا قاطعا في العلية أم راجحا فيها وهو ما يعبر عنه الأصوليون بالظاهر في العلية، وإما أن الشارع قد ترك استنباطها للمجتهد من خلال القرائن اللفظية والمعنوية والعقلية.

ومسالك العلة تسعة: النص، والإجماع، والإيماء، والسبر والتقسيم، والمناسبة، والشبه، والطرد، والدوران، وتنقيح المناط

وليس غرضنا في هذه النقطة متعلقا بشرح هذه المسالك ومناقشتها والترجيح بينها فمن أراد ذلك فليرجع إلى كتابنا التعليل وإنما هو متعلق بتحرير وجه الشبه والفرق بينها وبين طرق الكشف عن المقاصد التي بيناها فيما سبق

ويتوقف الفرق بين الطريقين على المراد من العلة ما هو؟ فإن أريد من العلة الوصف الظاهر المنضبط لحكمة أو مظنة لها فالفرق بينهما قائم أو على الأقل تختلف طرق الاستدلال ببعض المسالك وإن أريد منها أي العلة نفس الحكمة المقصودة من تشريع الحكم، كانت مسالك العلة وطرق المقاصد متساوية في الكشف عن مقاصد الشرع، غاية الأمر أن طرق الكشف عن المقاصد تكشف عن الغايات الكلية أما مسالك العلة فبعضها يستعمل للكشف عن العلل والمقاصد الجزئية والبعض الآخر أعم إذ قد يكشف عن المقاصد الكلية وذلك كما في نصوص الوحي تصريحا أو إيماء وذلك عن طريق الاستقراء وهو تتبع المعاني والمقاصد الجزئية للأحكام في دلالاتها

المشتركة حتى يأتلف منها مقصد كلي تلتقي عنده وتنحصر فيه تلك المقاصد الجزئية وقد يكشف عن المعاني الجزئية

قال الشاطبي: والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد[١] ثم ذكر من هذا الاستقراء اثني عشر نصا قرآنيا تفيد كون الشريعة متضمنة لمصالح العباد ومبنية عليها، إلى أن قال وإذا دل الاستقراء على هذا وكان في مثل هذه القضية مفيدا للعلم فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة[٢]

ولعل فيما ذكرناه عن الطاهر ابن عاشور في مسألة الاستقراء كفاية يمكن الاعتماد عليها في كشف مقصد الشرع من تشريع الحكم وبذلك يتم بيان الأمر الأول

أما بيان الأمر الثاني وهو العلاقة بين مقاصد الشريعة ولسان العرب فيتجلى فيما يلي:

يقول الشاطبي لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشرع[٣]

وعلى هذا الهدي نمضي إن شاء الله في بيان هذا الأمر راجين أن تتمهد به الطريق إلى ما نرجوه من خير محصول بفقه النص الشرعي

ولا ريب أن نصوص الوحي المتلو وغير المتلو هي نصوص عربية في ألفاظها ونظمها ودلالتها ومن ثم فإن اللغة العربية على ما سبق بيانه في المقالة الأولى من هذا

---

(١) ينظر الموافقات ٢/ ٦

(٢) مرجع سابق ٢/ ٧

(٣) مرجع سابق ٤/ ٣٢٤

الكتاب هي المحكمة في فهم معانيها ومدلولاتها وإن اتسعت دلالاتها في كثير من الأحيان لأكثر من معنى واحد ولا يقال إن انفتاح باب المجاز في اللغة يجعل كل ألفاظها حمالة الوجوه، لا يقال ذلك لأن المجاز لا يصار إليه عرفا إلا بعد قيام القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي ومن أراد برهان ذلك فليرجع إلى هذه المقالة، سوف يراه منثورا في ثناياها هناك.

سبق بيان أن المقاصد الشرعية لا تنفك عن النصوص، والنصوص عربية الألفاظ والنظم فمن أراد الوقوف على مقاصد الشرع من نصوص الشرع، ودليله وترجمانه في ذلك لسان العرب بدلالته وقواعه

هذا.. وقد عقد الشاطبي القسم الثالث من كتابه "الموافقات" لبيان مقاصد الشريعة بقسميها: ما يرجع إلى الشارع الحكيم وما يرجع إلى العبد المكلف وجعل القسم الأول أربعة أنواع:

قصده في وضع الشريعة ابتداء

قصده في وضعها للإفهام

قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها

قصده في دخول المكلف تحت حكمها

والذي يعنينا منها في هذا المقام هو النوع الثاني، ما قصده الشارع في وضعها للإفهام وهو يقيم هذا النوع على خمس مسائل قد أتينا عليها شرحا وبيانا وتعليقا في كتابنا علوم القرآن عند الشاطبي وسوف أجتزئ منه بعض المبادئ العامة التي لها

مدخل في فهم الخطاب الشرعي من حيث هو خطاب عربي مبين وقال فيه: وإنما البحث المقصود هنا أن القرآن نزلَ بلسان العرب على الجملة فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يفهم ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة

فالقرآن نزل بلسان العرب فطلب فهمه يجب أن يكون طبعا للغة العرب في قواعدها الدلالية والبيانية وإذا كان هذا الذي قلناه واضحا وما إخاله يخفى على أحد من أن القرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين وأنه اتخذ من قوانين اللغة وخصائصها في البيان أداة ومنهجا وأسلوبا للتعبير عن معانيه. أقول: إذا كان هذا هكذا فإنه ينبغي أن يسلك به في الاستنباط والاستدلال مسلك العرب في تقرير معانيه على ما هو المعهود عندهم في تلقي الخطاب

وفي بيان هذا يقول الشاطبي لابد في فهم الشريعة من اتباع معهود العرب الذي نزل القرين بلسانهم وهذا الذي يقرره الشاطبي هو محل اتفاق لدى الأمة منذ العصر الأول إلى يومنا هذا وأما الذين يبحثون بضرورة البحث عن المقصد الشرعي خارج النص ودلالته اللغوي فقد فاتهم أن مدلولات النصوص اللغوية هي في ضرورة الأخذ بها كضرورة الجسد لبقاء الروح فلا معنى لمقصد الحكم بعد تعطيل مدلوله اللغوي المقصود أولا بالذات ومن ثم شرط عامة الأصوليين لصحة العلة المأخوذة من الأصل ألا تعود تلك العلة عليه بالإبطال إذ الأصل محل ومكمن العلة فكيف يصح اعتبارها إذا كانت معطلة وملغية لمحلها؟

النقطة الرابعة: الرد على مزاعم الشاطبيين الجدد:

يعتد أصحاب القراءة الجديدة أن الخطاب الشرعي غائب تماما عن مقاصد الشريعة وأنه لابد من استحضار الشاطبي والموافقات لإنقاذ العقل المسلم من حالة الركود والتخلف لأن الدور الذي كان ولا يزال يقوم به الشاطبي ومقاصد الشريعة يتجلى في أمرين اثنين:

أولهما: تكثيف حضور المصالح الدنيوية في الخطاب الشرعي باعتبار أن مقاصد الشريعة تتضمن أولوية الحفاظ على النفس والحفاظ على المال ونحوها ومثل هذا لا يوفره الفقه التقليدي

ثانيهما تحرير العقل المسلم من السلطات الفقهية التقليدية لأن علم مقاصد الشريعة يدور حول كليات عامة يستطيع الجميع المشاركة فيها وبالتالي ستضمن هذه المنهجية التخلص من سلطة النصوص الجزئية[1] وسوف أقف في هذه النقطة الرابعة عند الخطوط العريضة التي تبينتها من كلام أصحاب القراءة الجديدة المنادين باستحضار الشاطبي المتنور وموافقاته لإحداث ثورة فقهية جديدة في العقل المسلم

أما ما قد تضمنته هذه الخطوط فهو الآتي:

علم المقاصد سوف يؤدي إلى التقليل من قيمة الجزئيات

الشاطبي والمقاصد يضخمان المصالح الدنيوية وذلك لتخليص الخطاب الشرعي من النظرة الأخروية

---

(١) ينظر مجلة العصر: الخطاب الشرعي ومقاصد الشريعة ٢٤/ ١٢/ ٢٠٠٩

الشاطبي والمقاصد يؤديان إلى توسيع سلطة العقل على حساب النقل

الشاطبي والمقاصد يفتحان باب الاجتهاد على مصراعيه لكل من هب ودب

الشاطبي والمقاصد يعملان على التخلص من أغلال سد الذرائع ومنح الحياة فسحة

وأبدأ بمشيئة الله في مناقشة هذه الخطوط:

هل علم المقاصد عند الشاطبي يؤدي إلى التقليل من قيمة الجزئيات ومن ثم سوف يتحرر الناس من مراعاة النصوص الجزئية وذلك من خلال الاحتكام إلى كليات المقاصد العامة؟

وإليك الآن نماذج من التناقض الحاد بين كلام الشاطبي عن الكليات والجزئيات وكلام هؤلاء. يقول الشاطبي من أخذ بالجزئي معرضا عن كليه فهو مخطئ فكذلك من أخذ بالكلي معرضا عن جزئيه[١] وأكد في مكان آخر على ضرورة مراعاتهما معا فقال: الكلي لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك الجزئي كذلك أيضا لابد من اعتبارهما معا في كل مسألة[٢]

ويقول: الجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكلي. الجزئيات داخلة مدخل الكليات في الطلب والمحافظة عليها. الحزئيات لو لم تكن معتبرة مقصودة في إقامة

(١) ينظر الموافقات ٣/ ١٧٤

(٢) ينظر الموافقات ٢/ ١٧٦

الكلي لم يصح الأمر بالكلي من أصله[1]

وقد تتبعت ما كتبه الشاطبي في مسألة الكلي والجزئي هذه فلم أجد في ذلك كله إلا نقيض ما يتهم به من قبل هؤلاء وانظر إلى فرق ما بين السبيلين فلا أراني إلا أمام ما قاله الشاعر:

سارت مشرقة وسرت مغربا شتان بين مشرق ومغرب

والآن فلنضرب صفحا في هذه المسألة عن الشاطبي وأقواله وتحليلاته ولنعد إلى المنطق العقلي فنجده يقرر أنه لا وجود للمطلق إلا في ضمن الجزئي ومن ثم فتحقيق مصالح العباد معنى، كلي والأحكام الجزئية التفصيلية المناطة بأدلتها الشرعية جزئيات له والكلي لا يقوم إلا بجزئياته ومن هنا لابد لاعتبار المقصد في أمر من أن يدعمه دليل من الأدلة الشرعية التفصيلية أو أن يدعم بفقد ما يخالفه على الأقل وإلا لبطل دليل الاستقراء الذي تم الدليل على جريان الأحكام على وفق المصالح

أما في حالة قيام تعارض ظاهري بين الكلي (المقصد الشرعي العام) والنص الجزئي فالشاطبي يجمع بينهما على طريقة معروفة في علم الأصول

يقول إذا ثبتت بالاستقراء قاعدة كلية ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة فلابد من الجمع في النظر بينهما لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفظ على تلك القواعد إذ كلية هذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة، فلا يمكن والحالة هذا أن تخرم القواعد بإلغاء ما اعتبره

---

(١) ينظر الموافقات ٢/ ٩٦

الشارع وإذ ثبت هذا لم يمكن أن يعتبر الكلي ويلغى الجزئي[١]

والعجيب حقا أن أصحاب القراءة الجديدة لم يضعونا أمام مثال واحد يبرهن به على دعوى أن الشاطبي أهمل الجزئيات

هل الشاطبي والمقاصد يضخمان شأن المصالح الدنيوية وذلك لتخليص الخطاب الشرعي من النظرة الأخروية؟

ونحن نبدأ في بيان هذا الوهم فنقول: خصائص المصلحة في الشريعة الإسلامية محصورة في ثلاثة:

الخاصية الأولى: الزمن الذي يظهر فيه أثر كل من المصلحة والمفسدة ليس محصورا في الدنيا وحدها بل مكون من الدنيا والآخرة معا

الثانية: قيمة المصلحة لا تنحصر فيما تنطوي عليه من لذة مادية فقط كما آلت إلى ذلك المصلحة لدى علماء الأخلاق بل هي نابعة من حاجتي كل من الجسم والروح في الإنسان

الثالثة: مصلحة الدين أساس للمصالح الأخرى ومقدمة ومن ثم يجب التضحية بما سواها مما قد يعارضها من المصالح الأخرى إبقاء لها وحفاظا عليها[٢]

بقي أن نبين أن مقصد الشاطبي بالمصلحة هي المصلحة الدنيوية والأخروية والمصلحة الدنيوية ليست إلا وسيلة للمصلحة الأخروية كما أن المصدر للمصالح

---

(١) ينظر الموافقات ٣/ ١٧١-١٧٣

(٢) ينظر ضوابط المصلحة لشيخنا البوطي ص ٥٩ وما بعدها

والمفاسد ليس الأهواء والرغبات الشخصية بل الشريعة بأصولها وقواعدها وكلياتها وجزئياتها هي التي تعين المصالح والمفاسد.

وفي بيان هذا يقول الشاطبي: المصالح المجتلبة شرعا والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية والدليل على ذلك أمور أحدها: ما سيأتي ذكره إن شاء الله تعالى من أن الشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم حتى يكونوا عبادا لله وهذا المعنى إذا ثبت لا يجتمع مع فرض أن يكون وضع الشريعة على وفق أهواء النفوس وطلب منافعها العاجلة كيف كانت[1]

ومقاصد الشريعة تنحصر في حفظ خمسة أمور: الدين والنفس والعقل والنسل والمال فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول أو بعضها فهو مفسدة، ثم وسيلة حفظ هذه الأمور الخمسة تتدرج في ثلاث مراحل حسب أهميتها وهي ما أطلق عليه علماء الأصول اسم الضروريات والحاجيات والتحسينات والوقوف عند رسوم هذه الثلاثة وإقامة بنيانها من حيث الوجود والعدم يطلب من مظانه من كتب الأصول وأما الدليل على انحصار مقصد الشرع في هذه الخمسة فهو الاستقراء أي دَلّ تتبع الجزئيات المختلفة في الأحكام التشريعية على أنها كلها تدور حول حفظ هذه الكليات الخمسة غير أن بعض الأصوليين القدامى زاد عليها سادسا وهو العرض ورد هذا بأن العرض داخل في

(١) ينظر الموافقات ٢/ ٦٣

الحقيقة ضمن حفظ أحد هذه الكليات الخمس

وأنبه إلى أن هذه المقاصد الخمسة التي تضمنها كتاب الله سبحانه وتعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم هي على هذا الترتيب: الدين، والحياة، والعقل، النسل، والمال

أما زعم بعض المتمجهدين من تقديم مصلحة حفظ النفس على مصلحة حفظ الدين وزيادة مقصد آخر مثل العدل أو الحرية أو المساواة فباطل من القول وزور

والسؤال: أليس مقصد الدين متضمنا لرعاية الحقوق والعدالة والمساوة والحرية؟! فالواقع أن هذه الأشياء التي زادها هؤلاء قيم تندرج في المقاصد الخمسة وتسري سريان الدم في العروق أو جريان الماء في الأنابيب

والشاطبي المستنجد به في مقامنا هذا يقرر بأن مصلحة الدين مقدمة على ما سواها عند التعارض يقول ما نصه: وجدنا الدين أعظم الأشياء ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما[1] ويقول: النفوس محترمة محفوظة ومطلوبة الإحياء بحيث إذا دار الأمر بين إحيائها وإتلاف المال عليها أو إتلافها وإحياء المال كان إحياء النفوس أولى، فإن عارض إحياؤها إقامة الدين كان إحياء الدين أولى وإن أدى إلى إماتتها كما جاء في جهد الكفار وقتل المرتد وغير ذلك[2] ومن المغالطات المطروحة على الساحة الآن أن الشاطبي والمقاصد يؤديان إلى توسيع سلطة العقل على حساب النقل.

---

(١) ينظر الموافقات ٢/ ٢٦٥، ٥١١

(٢) ينظر الموافقات ٢/ ٦٤

وبداية أذكر بهذه الحقيقة التي كانت ولا تزال معروفة لدى جمهور علماء المسلمين وهي أن العقل هو أداة للوقوف بصحة ورود النقل ثم هو أداة لفهم مضمونه وإدراك مدلوله فهو كالمصباح المنير فإذا وصل العقل إلى الحد الذي لا يتأتى له تجاوزه ولا يتمكن في إدراك ما وراءه كان لا بد بحكم العقل ذاته أن يستسلم للخبر الصادق، والخبر الصادق الذي ينبغي أن يثق العقل به هو الوحي الإلهي فإذا تلقى العقل أنباء الوحي تكشف له ما تنطوي عليه من عيوب الماضي والمستقبل ومن التشريعات الإلهية وأصبح دور العقل والحالة هذه العمل على إدراك ما تضمنه الوحي إذا تبين هذا فالشاطبي ليس بدعا من هذه الحقيقة حتى يدعى عليه بأنه ينادي بأن سلطة العقل فوق سلطة النص بل الرجل يقرر بأن العادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها اللهم إلا أن يريد القائل إن المعرفة بها تحصل بالتجارب وغيرها بعد وضع الشرع أصولها فذلك لا ينازع فيه[1] ويقول في موضع آخر إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا ويتأخر العقل فيكون تابعا فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل[2]

ولقد بلغ منتهى الدقة حينما قال: لو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل لجاز إبطال الشريعة بالعقل وهذا مجال باطل، وبيان ذلك أن معنى الشريعة أنها تحد للمكلفين حدودا في أفعالهم وأقوالهم واعتقاداتهم وهو جملة ما تضمنته فإن جاز للعقل تعدي حد

---

(١) ينظر الموافقات / ٧٢

(٢) ينظر الموافقات ١/ ١٢٥

واحد هو معنى إبطاله أي ليس هذا الحد بصحيح وإن جاز إبطال واحد جاز إبطال السائر وهذا لا يقول به أحد لظهور حاله[1] ويقول أيضا: لا عمل يفرض ولا حركة ولا سكون يدعى إلا والشريعة عليه حاكمة إفرادا وتركيبا وهو معنى كونها عامة

وأخيرا: ما الخطط الجديدة التي بحث عنها أرباب هذه الدعوة للقضاء على الإسلام؟

والجواب: خطتان اثنتان: الأولى فتح باب التأويل على مصراعيه بحيث تتحول نصوص الشريعة إلى فهوم متعارضة متناقضة وهذا ما بينت بطلانه في المقالة الثانية وكتابنا هذا.

أما الخطة الثانية فهي المقاصد والاجتهاد المفتوح للجميع على مصراعيه ويتسجيرون في هذا بأبي إسحق الشاطبي الذي فتح باب الاجتهاد للجميع بدون النظر في النصوص

والجواب عن هذا ما جاء في كلام الشاطبي رحمه الله في ذلك لا غنى للمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجةالاجتهاد في كلام العرب

وقد نبه العالم الجليل محقق الموافقات الشيخ عبد الله دراز إلى أن عملية استنباط أحكام الشريعة من أدلتها لها ركنان:

أحدها لسان العرب وثانيهما علم أسرار الشريعة

ويقول الشاطبي في مكان آخر إن كثيرا من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع فيها وفي ذلك فساد كبير

(١) ينظر الموافقات ١/ ٨٧، ٨٨

فهذه خلاصة ما قاله الشاطبي في شروط الاجتهاد وهذا كله ما لا يعجب صاحب القراءة الجديدة ومما لا يفيده أن يشد أزره به وأرجو من هؤلاء أن يعودوا إلى بحث الاجتهاد في كتب الأصول فيقرؤوه بطوله حتى يقفوا على حقيقة الأمر وإليكم ما يقوله حجة الإسلام الغزالي في شروط الاجتهاد:

يقول ما نصه الشرط الثاني وهو أساسي للاجتهاد أن يكون محيطا بمدارك الشرع متمكنا من استفادة الظن بالنظر فيها وهذا يكون بمعرفة المدارك المتميزة للأحكام ومعرفة كيفية الاستثمار ويكون ذلك كله بمعرفة علوم ثانية هي الكتاب والسنة والإجماع والعقل والقياس ومعرفة أصول اللغة والنحو والناسخ اوالمنسوخ ومصطلح الحديث[1]

فهذه ثمانية علوم يشترط الغزالي لنيل درجة الاجتهاد المطلق في الشريعة الإسلامية

بقيت قضية أخرى طرحها هؤلاء وهي مبدأ سد الذرائع وهذا المبدأ مأخوذ من كتاب الله سبحانه تعالى ومفاده أن المباحات قد يحمها القرآن ويسد السبيل إليها وذلك عند سوء التصرف بها أو عندما يغدو التمتع بها سبيلا إلى مفسدة أكبر من المصلحة المنطوية فيها فهو يقول مثلاً: ﴿ وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ [الأنعام: ١٠٨] وقد أباح القرآن للرجل التزوج ممن يشاء من النساء غير المحرمات عليه بسبب القرابة ولكنه ألغى هذه الإباحة وسد السبيل إليها عندما يظن

(١) المستصفى ٢

أنه سيتعسف في حقه من الزواج منها بأي إساءة أو ظلم لها فقال: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ﴾ [النساء :٣] المقصد: إذا غلب على ظنكم التعسف في حق الفتيات المستضعفات كاليتامى عند الزواج منهن بسلب حقوقهن المالية مثلا فتحولوا عن نكاحهن إلى أي من النساء الأخريات ولكم بدل حق الزواج من واحدة الزواج من اثنتين وثلاث وأربع إن تحققت الشروط إلى غير ذلك من الأمثلة القرآنية الدالة على هذا المبدأ في كتاب الله

وكما يسد البيان الإلهي الذرائع إلى الفساد يفتح الذرائع إلى الخير وأساس ذلك كما يقول الشاطبي أن العبرة بالمآلات وبناء الأحكام عليها وقد خصص الرجل فصولا طويلة ساق فيها الأدلة عليه بل هو لا يسيغ المخالفة فيه باعتباره عنده أصلا مقطوعا به يقول: سد الذرائع مطلوب مشروع وهو أصل من الأصول القطعية في الشرع

فكيف يقال بعد هذا بأن الشاطبي أراد التخلص من هذا المبدأ لكي يمنح الحياة فسحة؟

وأخيرا: لقد قرأت الموافقات على أستاذي القيعي رحمه الله مرة وقرأته وحدي مرة أخرى وتتبعت ما قاله الشاطبي في هذه الادعاءات فما وجدت إلا بهتانا وزورا على الرجل، أسأل الله أن يعافينا من هذا التخبط الذي لا يستبين له مبرر ولا يخضع لمنهج، ثم يأبى إلا أن يصيب برشاشه أمثال الشاطبي الذي لا أجد أمام تمحلهم موافقته إلا أن أردد مع الشاعر العربي:

والمستجير بعمرو عند كربته كالمستجير من الرمضاء بالنار

النقطة الخامسة: نماذج تطبيقية من إهدار النصوص على عتبة المقاصد والجواب عنها

يدور كلام أصحاب القراءة الجديدة في بحث هذه النقطة على المحور التالي:

الأساس الذي ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار في فهم مدلول النص هو المقصد ومن ثم إذا أمكن تحقيق المقصد بدون حكم النص فإن ذلك الحكم يمكن أن يلغى إذ لم يبق لوجوده أي مبرر في نظر هؤلاء بعد تحقيق مقصده

وفي تقرير ذلك يقول قائلهم: «إن التأويل المقاصدي هو التأويل الأنسب من الوجهة الدينية ومن ثم لابد من البحث وراء المعاني الحرفية لروح القرآن وتناول كل مسألة حسب وضعها ضمن المقاصد الإلهية ويقتضي هذا البحث إدماج عامل الزمن فيمكن أن تكون القاعدة (أي الحكم الشرعي) صالحة لوقت معين لكنها إذا أصبحت لمرور الزمن وتغير الأوضاع غير ملائمة ينبغي أن نتمكن من تغييرها»[1].

أقول: مما لا ينبغي أن يغيب عن بال أي قارئ لهذا النص أن علة تغيير الحكم الشرعي أنه لم يعد محققا لمقصده أو كون مقصده يتحقق بغيره

إذا تبين هذا وما إخاله يخفى على أحد فينبغي أن تُقرأ الأحكام في الإلزام بها وعدمه قراءة تحقق مقاصدها دون التفات إليها، وإليك مثالا على هذا وهو حد السرقة فلا حرج البتة في التخلي عنه واستبداله بعقوبات أخرى من السجن أو غيره تتماشى والأوضاع التي تعيشها المجتمعات الإسلامية المعاصرة طالما يمكن تحقيق الغرض منه بوسائل

(١) ينظر الإسلام والحرية (الالتباس التاريخي) محمد الشرفي ص ١٣٨

أخرى[١] وبناء على ما تواصى به هؤلاء من هذا التأويل تصبح قاعدة العبرة بعموم اللفظ في إفادة النص للمعاني مهدرة، وتحل محلها مقولة العبرة بالغاية والمقصد لا غير.

والمهم أن تعلم أن العبرة في نظر أصحاب التأويل المقاصدي لا هي عموم اللفظ ولا هي خصوص السبب بل فيما وراء السبب الخاص واللفظ المستعمل له وهو البحث عن المقصد وفي هذا البحث مجال لاختلاف التأويل بحسب احتياجات الناس واختلاف بيئاتهم وأزمنتهم وثقافاتهم[٢]

ونحن نبدأ فنناقش المحور الذي أدار هؤلاء الكلام عليه وهو دعوى أن العبرة بالمقصد وإن أهدر الحكم. إننا نناقش هذا التصور من خلال النقاط التالية:

أولاً: إن هذا التصور يعني بوضوح العمل على فتح باب التأويل على مصراعيه دون قيود وشروط بحيث يذوب ظاهر النص في باطنه ويتحول الباطن المختلق محل الظاهر منه ثم يتكفل كل من هذين الطرفين بمحو الآخر والقضاء عليه ومن هنا فمن الممكن أن يصبح الأمر نهيا، والنهي أمرا إذا ما تبين للقارئ أن مقصد الحكم لا يتحقق به بل يتحقق بحكم غيره، مما يفضي إلى أن نفهم من النص حل الربا بدلا من حرمته، وبطلان عقوبات الحدود بدلا من وجوبها، بل وصل الأمر في نظر هؤلاء إلى إلغاء العبادات إذا ما تحقق مقصدها الروحي[٣]

---

(١) ينظر الإسلام بين الرسالة والتاريخ عبد المجيد الشرفي ص ٧٠

(٢) ينظر مرجع سابق ص ٨١

(٣) الإسلام بين الرسالة والتاريخ ص ٥٩

ثانياً: للنص الشرعي حكم ومقصد والحكم والمقصد متلازمان مترابطان على ما سبق ذكره ولم يوجه النص إلى أن تلك المقاصد إذا أمكن تحقيقها بغير الأحكام الموضوعة لها فإنه يمكن إهدار تلك الأحكام[١]

ولعلك على ذُكر مما سبق بيانه من أن المقصد الشرعي لا ينفك عن النص فإذا ما أهدر الحكم فقد أهدر المقصد معه، على أن المقصد الأساسي من إخراج الخلق من ساحة العدم إلى ساحة الوجود هو عبادة الله من خلال تلك التكاليف التي أمر بها ونهى، فأي حكم من الأحكام الشرعية مقصده الأساسي عبادة الله وطاعته، فقل لي بربك كيف يتأتى المقصد بعد الفرار من الالتزام به من خلال الحكم؟

وقد مر قول الشاطبي بك في طرق الكشف عن المقاصد وأنها تعرف من جهات إحداها مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي فإن الأمر معلوم أنه إنما كان أمرا لاقتضائه الفعل فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع وكذلك النهي معلوم أنه مقتض لنفي الفعل أو الكف عنه فعدم وقوعه مقصود له.

ولذا فإن إهدار الحكم يفضي لا محالة إلى إهدار مقصده.

ومن معين ذلك مقولة المحافظة على المقصد مع تطور الوحي[٢]، وبناء على ذلك لا توجد قراءة صحيحة وأخرى خاطئة بل هي اجتهادات متعددة تنبع من طبيعة موقف القارئ ووضعه الثقافي والأخلاقي والاجتماعي بمعنى أنه يوجد قارئ

---

(١) ينظر القراءة الجديدة للنص الديني عبد المجيد النجار ص ١٤٦

(٢) ينظر من الواقع إلى النص. د.حسن حنفي

ويختفي المقروء، يحيا الواقع ويموت النص، ومن أجل ذلك اجتمعوا في نواديهم ونادوا بعلم للمقاصد يكون بديلا عن علم أصول الفقه.

ولأختم لك هذه النقطة بقول الأستاذ المحقق محمد عبد الله دراز إذ يقول:

إن الشريعة حين أطلقت العقل من عقاله وفتحت له باب البحث والنظر هل نقول بذلك إنها ألقت له الحبل على غاربه وجعلت له القواعد العامة حاكمة أبدا على جزئياتها والغايات المصلحة كفيلة دائما بتبرير واسطتها وخولتها حق إهدار النصوص والوقائع الجزئية في سبيل الأخذ بهذه الكليات والمقاصد إذن لهان الأمر فلا يبقى أمام الناظر أو القارئ بتعبيرنا في الشريعة ما يتعذر عليه إدخاله فيها من قريب أو بعيد ولكن هيهات فإن الأمر لو استقام على ذلك لوسع من أنواع الضلالة ما لا يقف عند حد، أم نقول إن الشريعة أباحت للناظر فيها أن يختار أي المسلكين شاء في كل مطلب فإن شاء أخذ بالخصوص أو العموم وإن شاء وقف عند ظواهر النصوص أو غاص إلى بواطن المعاني واستخرج ما يشتهي من تأويل

إذن لكان الأمر أهون وأهون إذ يكون كل الناظرين في الشريعة مهتدين ومصيبين للسنة مهما تفرقت بهم السبل ولكن الشريعة تصبح بذلكم مجموعة من الأضداد والمتناقضات فيكون الفعل الواحد حلالا أو حراما إن شئت والرأي الواحد حقا أو باطلا إن اردت وبذلك تذهب منها وحدة الحق الذي لا يختلف وتزول عنها هيمنة الحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه إذ كيف يرتفع الخلاف بما فيه اختلاف ؟

هكذا يقف الناظر في أمر الشريعة بين هـذه المحظـورات الثلاثـة لا يـستطيع أن يحبس نظره على خصوص النصوص وصـور الوقـائع العينيـة وإلا لبقيـت الـشريعة ناقصة محتاجة إلى التكميل أو وقف وقفة جامدة لا لـين فيهـا وقتيـة لا بقـاء لهـا ولا يستطيع أن يعتمد على المقاصد والكليات وحدها وإلا لخرج بها اللين الذي لا عزيمة فيه والسعة التي لا حدود لها حتى تصبح وضعا عقليا لا هديا إلهيا

ولا يستطيع أحد أن يأخذ بأي من هذين النظرين شاء. وإلا لتناقـضت الأنظـار وكانت الفوضى والاضطراب في التشريع وكيف يجرء مسلم على أن يهدر أحد جانبي الشريعة وهي كل ما يتجزأ؟ لم يبق أمام طالب الهدي الإسلامي إلا أن يلتمس جـادة يلتقي عندها هذان الجانبان

ذلك أن الشريعة ما وضعت الخصوص إلى جانب العمـوم والنـصوص إلى جانـب المقاصد إلا ليحتكم المسلم إليهما ويلتمس الهدي فيهما ويستخرج الحق من بينهما في كـل مسألة فلا غنى له عند النظر في القواعد والمقاصد عن الاسترشاد بنماذجها من الجزئيات القولية والفعلية لكيلا يذهب التأويل إلى ساحة الهوى والـضلال البعيـد ولا منـاص لـه عند النظر في النصوص والوقائع الجزئية من الاستئناس بأسبابها وظروفهـا وغاياتهـا إن كانت معللة لينزلها منازلها ويضع كل حكم في الموضع الذي يناسبه وليعتبر بها في أمثالهـا من المسائل المتجددة وأن يمتنع عن تطبيقها حرفيا إذا اختلفـت طبيعـة الحـوادث وتغير مناط الحكم فيها وإلا لرجعت به المحافظة على ظواهر النصوص أحيانا إلى حد الإخلال بمقاصد التشريع وإيقاع الحرج في الدين وقد نفاه الله عنه.

نعم لابد من الجمع بين هذين الطرفين على وجه تتحقق به تلك المرونة التشريعية التي هي خاصة الدين الإسلامي وهي لا تعني ما اشتهر على ألسنة العامة ومثقفي هذا الزمان في معنى السهولة وقبول الامتداد مطلقا ولكنها تؤدي في اللغة معنى مركبا من معنيين هما اللين والصلابة معا وهذا هو المعنى الذي نقصد إليه وهو الذي ينطبق تمام الانطباق على الشريعة الإسلامية فهي قابلة للامتداد في الفهم والعمل إلى الحد الذي لو جوزه المرء وأوغل فيه بغير رفق اشتد عليه وغلبته وأفلت حبلها من يده وتركته بمكان قصي عنها، يقول صلوات الله وسلامه عليه: «إن هذا الدين يسر» ويقول إن هذا الدين متين فذلك الوسط الذي لا إفراط فيه ولا تفريط هو الصراط المستقيم وهو السنة -المنهج- الذي كان عليه الرسول الكريمﷺ.

ولكن ماهي حدود ذلك الوسط الجامع بين متانة المحافظة على النصوص والخصوصيات من جانب وبين سهولة الانقياد للكليات والعلل من جانب آخر وما هي النسبة التي على حسبها في كل مطلب يتركب ذلك المزيج الآخذ من كل العنصرين بطرف قاصد؟

إن هاهنا موضع الصعوبة والدقة كلها؛ إذ ليس في العقول ولا في النقول ميزان منضبط متفق عليه في تحديد القدر الذي يعد في هذه المسألة أو تلك توسطا واقتصادا والقدر الذي يعد غلوا وميلا لأحد الجانبين[1]

وفي ختام هذه النقاط الخمس نتوجه إلى الله سبحانه وتعالى بهذا الدعاء

(١) ينظر الميزان بين السنة والبدعة ص ٢١- ٢٥

اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون

وصلى الله على سيدنا محمد

الفاتح لما أغلق

الخاتم لما سبق

ناصر الحق بالحق

والهادي إلى صراط الله المستقيم

فهرس المحتويات